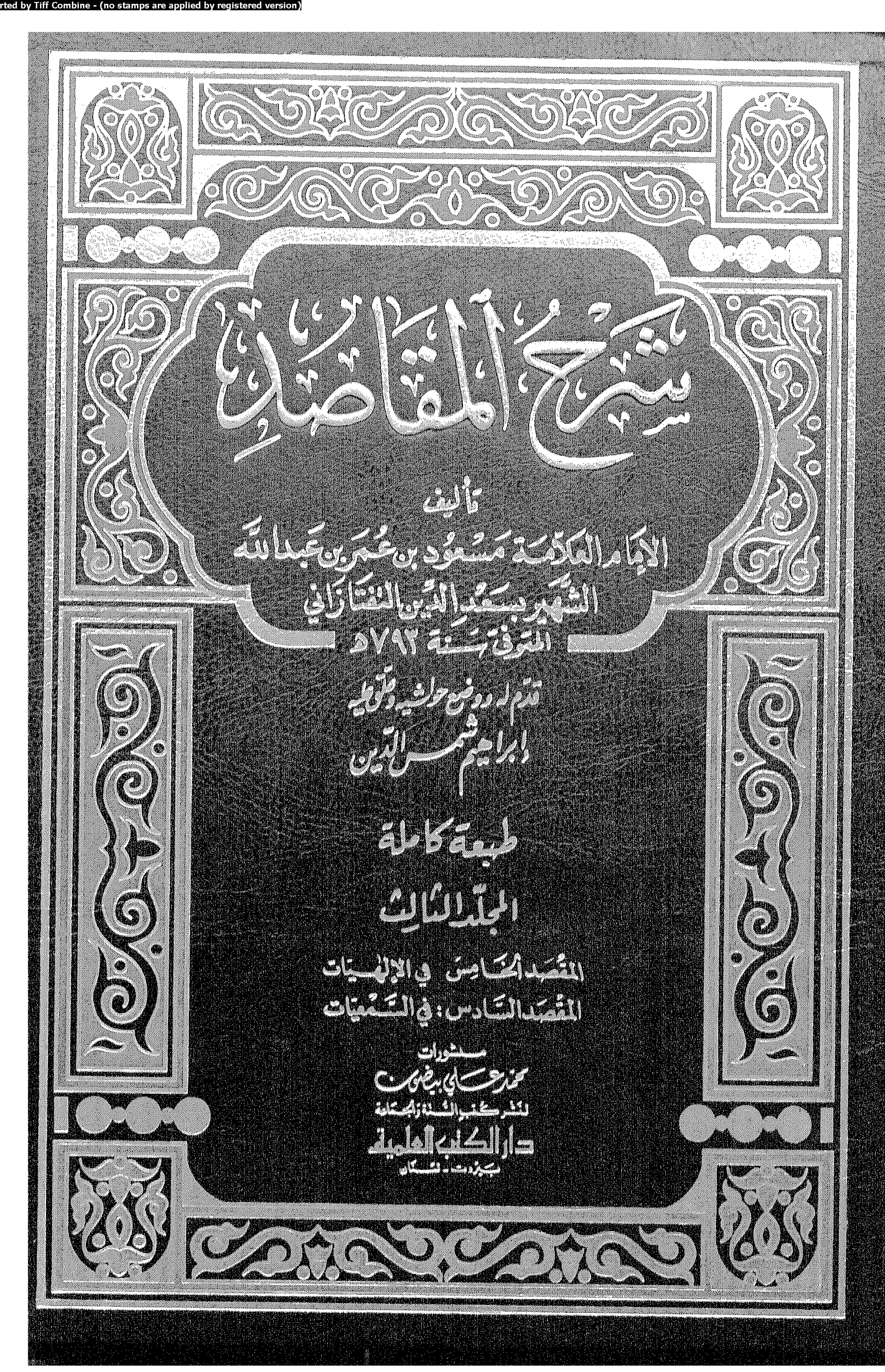

شرح المقاصد
تأليف
الإمام العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
المتوفى سنة ٧٩٢ هـ
قدم له ووضع حواشيه وعلق عليه
إبراهيم شمس الدين
طبعة كاملة
المجلد الثالث
المقصد الخامس في الإلهيات
المقصد السادس: في السمعيات
منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)





شرح المقاصد

تأليف

الإمام العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
المتوفى سنة ٧٩٣هـ

قدم له ووضع حواشيه وعلق عليه
إبراهيم شمس الدين

الجزء الثالث

المحتوى:

المقصد الخامس: في الإلهيات
المقصد السادس: في السمعيات

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



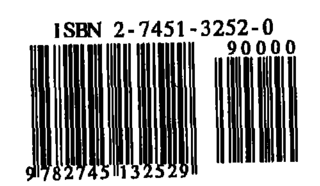
الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

دار الكتب العلميـة
بيروت - لبنان
رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد : ١١-٩٤٢٤ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ère Etage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P.: 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3252-0



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقصد الخامس في الإلـٰهيات

وفيه فصول:

الأول: في الذات.

الثاني: في التنزيهات.

الثالث: في الصفات الوجودية.

الرابع: في أحوال الواجب تعالى.

الخامس: في أفعاله تعالى.

السادس: في تفاريع الأفعال.

السابع: في أسمائه تعالى.



الفصل الأول

في الـذات

وفيه أربعة مباحث:

١ ـ المبحث الأول: في إثباته وفيه طريقان.

٢ ـ المبحث الثاني: الاستدلال بعالم الأجسام على وجود الصانع.

٣ ـ المبحث الثالث: ذات الواجب تخالف الممكنات.

٤ ـ المبحث الرابع: الواجب لا يحتاج إلى إثبات كونه أزليًا أبديًا.



[الفصل الأول]

[في الذات]

المبحث الأول[1]
في إثباته[2]

(وفيه طريقان:

قال: المبحث الأول: في إثباته وفيه طريقان، للمتكلمين والحكماء حاصلها أنه

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٣ ـ ٢١. الموقف الخامس: في الإلٰهيات. المرصد الأول: في الذات، وفيه ثلاثة مقاصد:

المقصد الأول: في إثبات الصانع.

المقصد الثاني: في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات.

المقصد الثالث: في أن وجوده نفس ماهيته.

(٢) الذات: مقولة فلسفية غير محددة تحديدًا دقيقًا وتطلق على معانٍ متعددة: معنى ميتافيزيقي ويقصد به حقيقة الموجود وهي ما تقوم بذاتها... ويرتبط ذلك بالذات الإلٰهية أيضًا، فالجواهر المفارقة للحس والتي لا تلحق بها الحركة هذه الجواهر هي موضوع العلم الإلٰهي، وعند الكلام عن الله تعالى يقال «الذات الإلٰهية»، ويتضح ذلك عند متكلمي وفلاسفة الإسلام، خاصة لدى المعتزلة والأشاعرة فيما يعرف بمشكلة الذات والصفات. وعند المعتزلة ذات الله واحدة لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه ولهذا لم يجعلوا صفات الله تعالى معاني قائمة بذاتها بل هي ذات الله. فعلمه هو ذاته، وقدرته هي ذاته، لأنه تعالى عالم بعلم هو كما قال أبو الهذيل العلاف، كذلك النظّام يؤكد وحدة الذات الإلٰهية تأكيدًا قاطعًا نافيًا كل اختلاف فيها ويرى أن صفات الله تعالى هي إثبات لذاته، ونفي لمسلوبات هذه الصفات، فمعنى قولي إنه عالم، إثبات ذاته ونفي الجهل عنه وكذلك في سائر الصفات. وقال أبو علي الجبائي: إن صفات الله تعالى هي لذاته. وجاء ابنه أبو هاشم الجبائي، وقال إن الصفات هي أحوال ثابتة للذات. ومقابل ذلك قالت الصفاتية من الأشعرية والسلف: إن الباري تعالى، عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، مريد بإرادة، متكلم بكلام، باقٍ ببقاء، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعانٍ قائمة في ذاته. وتطلق الذات على الماهية، وهي الخصائص الذاتية لموضوع معين بمعنى ما عليه هو هو=

لا بد للموجودات الممكنة من موجد واجب[1]، والمحدثة من محدث[2] قديم لاستحالة الدور[3] والتسلسل[4]، وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان الترجيح بدون مرجح. فيقال: لا بد من موجود لا يحتاج إلى الغير دفعًا للدور والتسلسل أو عن بطلان الدور والتسلسل فيذكر وجوه:

الأول: لو لم يكن في الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته، وفساده بيِّن.

الثاني: مجموع الممكنات أعني المأخوذ بحيث لا يخرج عنها واحد، لا بد لها لإمكانها من مستقل بالفاعلية، وهو لا يجوز أن يكون نفسها، ولا كل جزء منها، وهو ظاهر، ولا بعض الأجزاء لأنه كونه علة لنفسه ولعلله، ولأنه يفتقر إلى بعض آخر، فلا يستقل، ولأن كل جزء ففرض فعلته أولى فتعين كونه خارجًا وهو الواجب تعالى.

الثالث: لا بد لمجموع الممكنات من علة بها يجب وجوده، ويمتنع عدمه، ولا شيء من آحاد الجملة كذلك، لأن كل أحد منها محتاج إلى آخر، فلا وجوب بالنظر إليه.

الرابع: مبدأ الحوادث بالاستقلال لو لم يكن واجبًا أو مشتملًا عليه، فإن كان له علة من خارج بطل الاستقلال، وإلا فإن امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب. وإن أمكن لزم الترجيح ولا مرجح، وفي استغناء هذه الوجوه عن إبطال التسلسل نظر).

قوله: المقصد الخامس في الإلـٰهيات أي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى، وتنزيهاته وصفاته، وما يجوز عليه، وما لا يجوز وأفعاله وأسمائه. فلذا جعل المقصد ستة فصول.

= المقصود بذلك حقيقة الشيء، مقابل الوجود (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٤٥١).

(١) واجب الوجود: هو الذي متى فرض معدومًا، غير موجود، لزم منه محال، والواجب وجوده ينقسم إلى ما هو واجب لذاته، وإلى ما هو واجب لغيره لا لذاته. أما الواجب لذاته، فهو الذي فُرِضَ عدمه محال لذاته، لا بفرض شيء آخر صار به محالًا فُرِضُ عدمه. فالعالم واجب الوجود، مهما فرضنا المشيئة الأزلية متعلقة بوجوده، ولكن صار الوجوب له، من المشيئة لا من ذاته. والوجوب لله تعالى من ذاته لا من غيره (معيار العلم في المنطق ص ٣٣١ ـ ٣٣٢).

(٢) المحدث: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الحدوث» في الجزء الأول.

(٣) الدور: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الدور» في الجزء الأول.

(٤) التسلسل: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «التسلسل» في الجزء الأول.

يشتمل الأول منها على تقرير الأدلة على وجود الواجب، وعلى تحقيق أن ذاته هل تخالف سائر الذوات...؟

وطريق إثبات الواجب عند الحكماء. أنه لا شك في وجود موجود، فإن كان واجبًا فهو المرام، وإن كان ممكنًا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده، وينقل الكلام إليه. فإذن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى واجب وهو المطلوب[1].

وعند المتكلمين[2]، أنه قد ثبت حدوث العالم. إذ لا شك في وجود حادث، وكل حادث، فيها لضرورة له محدث، فإما أن يدور أو يتسلسل وهو محال، وإما أن ينتهي إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلًا وهو المراد بالواجب، فكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن[3] أو الحادث بلا موجد، وعلى استحالة الدور والتسلسل.

---

(١) قال في المواقف: المسلك الثاني في إثبات الصانع للحكماء وهو أن موجودًا فإن كان واجبًا فذاك، وإن كان ممكنًا احتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو التسلسل وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كما ترى (شرح المواقف ٨/ ٧).

(٢) قال في المواقف: في إثبات الصانع وللقوم فيه مسالك: المسلك الأول للمتكلمين: قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض، وقد يستدل بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه، فهذه أربعة وجوه: الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر وهو أن العالم حادث، وكل حادث له محدث.
الاستدلال الثاني: الاستدلال بإمكانها، وهو أن العالم ممكن لأنه مركب، وكل ممكن فله علة مؤثرة.
الاستدلال الثالث: الاستدلال بحدوث العرض مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحمًا ودمًا إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم.
الاستدلال الرابع: الاستدلال بإمكان الأعراض، وهو أن الأجسام متماثلة، فاختصاص كل بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص له. بعد هذه الوجوه نقول: مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنًا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم إما الدور أو التسلسل، وأما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته والأول بقسميه باطل لما مر. فتعين الثاني وهو المطلوب (شرح المواقف ٨/ ٣ ـ ٧).

(٣) الممكن: اسم مشترك يطلق على معانٍ:
الأول: الاصطلاح العامي، التعبير به عما ليس بممتنع الوجود، وعلى هذا يدخل الواجب الوجود فيه، ويكون الحق الأول ممكن الوجود، أي ليس محال الوجود، وتكون الأشياء بهذا الاعتبار قسمين: ممتنع، وممكن.
الثاني: الوضع الخاصي، وهو أن يراد به سلب الضرورة في الوجود والعدم جميعًا، وهو الذي لا استحالة في وجوده ولا في عدمه، وخرج الواجب عنه. ويكون المذكور بهذا الاعتبار ثلاثة: ١ ـ ممكن وجوده، أي ضروري عدمه. ٢ ـ واجب وجوده، أي ضروري وجوده. ٣ ـ وشيء لا ضروري في وجوده، ولا في عدمه، بل نسبته إليهما واحدة، وهو المراد بالممكن. =

والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات، كان إثبات القديم، إثباتًا لواجب. ولا يرد عليهما ما جوّزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية، كالحركات والأوضاع الفلكية.

أما أولًا: فلما مر في مسألة حدوث العالم.

وأما ثانيًا: فلأن ذلك إنما هو في المعلات دون العلل الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول[1]، وتوهم بعضهم أنه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح.

بأن يقال: لا بد أن يكون في الموجودات موجود لا يفتقر إلى الغير، دفعًا للدور والتسلسل، ولا معين للواجب سوى هذا وفيه نظر لأن مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم إلا على تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح، وإلا لجاز أن يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم أخرى من غير أن يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق، ومنهم مَن توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر إلى إبطال الدور أو التسلسل وذلك لوجوه:

الأول: لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة، فيلزم وجود الممكنات لذواتها، وهو محال، وفيه نظر لأن وجود الممكن من ذاته. أنه يلزم لو لم يكن كل ممكن مستند إلى ممكن آخر إلى ما لا نهاية وهو معنى التسلسل، وإن أريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان أن علتها ليس نفسها ولا جزءًا منها بل خارجًا عنها وذلك أحد أدلة إبطال التسلسل، وبهذا يظهر أن **الوجه الثاني** مشتمل على إبطال التسلسل وتقريره أن مجموع الممكنات أعني المأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الأولى، وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل أي مستجمع لجميع شرائط التأثير، وفاعل مجموع الممكنات، لا يجوز أن يكون نفسها، وهو ظاهر ولا كل

= الثالث: أن يعبر عن ممكن لا ضرورة في وجوده بحال من الأحوال، وهو أخص من الذي سبق، وذلك كالكتابة للإنسان، لا كالتغير للمتحرك، فإنه ضروري في حال كونه متحركًا، ولا كالكسوف للقمر، فإنه ضروري عند توسط الأرض بينه وبين الشمس، فتصير الأعداد على هذا الوضع أربعة: ١ ـ واجب، ٢ ـ وممكن، ٣ ـ وموجود له ضرورة، ٤ ـ وموجود لا ضرورة له.

الرابع: أن يخصص الشيء المعدوم في الحال، الذي لا يستحيل وجوده في الاستقبال، فيقال له ممكن، أي له الوجود بالقوة لا بالفعل، وعلى هذا يقال: العالم في حال وجوده ممكن، بل يقال: كان قبل الوجود ممكنًا (معيار العلم في المنطق ص ٣٣٠ ـ ٣٣١).

(١) المعلول: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «العلة» و«المعلول» في الجزأين الأول والثاني.

جزء منه، وإلا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد، مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله، لأن المستقل بعلة المركب يجب أن يكون علة لكل جزء منه، إذ لو وقع شيء من الأجزاء بعلة أخرى بطل الاستقلال، ولا بعض الأجزاء منه.

أما أولًا: فلأنه يلزم أن يكون علة لنفسه، ولعلله على ما مر.

وأما ثانيًا: فلأنه معلول لجزء آخر لأن التقدير أن كل جزء فرض فهو ممكن يستند إلى ممكن آخر، فلا يكون مستقلًا بالفاعلية.

وأما ثالثًا: فلأن كل جزء فرض كونه مستقلًا بفاعلية ذلك الجموع فعلته أولى بذلك لكونه أقدم وأكثر تأثيرًا، وأقل احتياجًا، فلا يتعين شيء من الأجزاء لذلك، فتعين كون المستقل بفاعلية جميع الممكنات خارجًا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبًا بالضرورة، وأنت خبير بأن هذا أول الأدلة المذكورة لبطلان التسلسل، وقد سبق الكلام فيه تقريرًا واعتراضًا وجوابًا، فلا حاجة إلى الإعادة.

الوجه الثالث: مجموع الممكنات ممكن، وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لأن الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز أن يكون بعضًا من جملتها لأن كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو إليها. فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر إلى مجرد وجوده، فتعين أن يكون خارجًا عنها وهو الواجب، وهذا بخلاف المجموع المفروض عن الواجب والممكنات، فإن بعضًا منه أعني الواجب بحيث يتعين للعلية، ويتحقق الوجوب بالنظر إليه، ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم، كان بهذا تقريرًا آخر، وهو أنه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر إلى وجوده، ولا شيء من أجزاء المجموع كذلك. ولا خفاء في رجوع هذا إلى بعض أدلة إبطال التسلسل، وورود المنع بأن ما بعد المعلول المحض إلى ما لا نهاية. كذلك أي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه.

الوجه الرابع: أن العلة التامة للحادث المقارنة له في أن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة، أو تقدمه عليها، لو لم يكن واجبًا أو مشتملًا عليه لزم المحال لأنها لو كانت ممكنة بتمامها، فإما أن يكون لها علة من خارج، فلا تكون تامة لاحتياج الحادث إلى تلك العلة الخارجة أيضًا، وقد فرضناها تامة هذا خلف.

وإما أن لا يكون لها علة من خارج وحينئذٍ إما أن يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وإما أن يمكن فيكون اختصاصها بالزمن المعين ترجيحًا بلا مرجح وفيه نظر.

أما أولًا: فانتفاضة بالجملة المشتملة على الواجب والدفع الدفع.

وأما ثانيًا: فلأنا نختار أن وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دائمًا ومعه ممكن دائمًا ولا انقلاب، وإنما يلزم الانقلاب لو امتنع الحادث وأمكن معه على أن الظرف متعلق بالامتناع، وقد سبق مثل ذلك.

المبحث الثاني

الاستدلال بعالم الأجسام على وجود الصانع

(قال: المبحث الثاني، الظاهر في نظر الكل هو عالم الأجسام من الفلكيات، والعنصريات مفرداتها ومركباتها، شاع فيما بينها الاستدلال بذواتها وصفاتها لإمكانها أو حد وقتها على وجود صانع قديم قادر عليم وكثر في كلام الله تعالى الإرشاد إلى ذلك لأنه أنفع للجمهور وأوقع في النفوس لما في دقة الأدلة الحكمية من فتح باب الشبهات ولم يعبأ باحتمال أن يكون ذلك الصانع غير الواجب تعالى[1]. أما شهادة الحدث بأنه لا يكون إلا غنيًا مطلقًا، وهو المعنى بالواجب فيكون من الإقناعيات التي قلما يخلو استكثارها عن التأدي إلى اليقين. وإما لانسياق الذهن إلى أنه لو كان مخلوقًا فخلقه أولى بهذه الصفات، فلا يذهب ذلك إلى غير النهاية، وإما لأن المقصود الرد على مَن لا يقر بهذا العالم بموجود له الخلق والأمر، ومنه المبدأ وإليه المنتهى. وقد أشير إلى اعتراف الكل به عند الاضطرار تنبيهًا على أنه مع ثبوته بالبرهان والإقناع من المشهورات جريًا على ما هو اللائق بالمطالب العالية).

المبحث الثاني: قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين، وهـٰهنا يشير إلى وجوه إقناعية، وإلى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها أحد ممن يعتد به بذلًا للمجهود في إثبات ما هو أعظم المطالب العالية. بيان ذلك أنه لا يشك أحد في وجود عالم الأجسام من الأفلاك والكواكب، والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها وأحوال، وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لإمكانها

---

(١) مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ۝﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٤]. وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ۝ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَـٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَـٰنِ مِن تَفَـٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝﴾ [الملك: ٢، ٣].

وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فتأتي في أربعة طرق هي الشائعة فيما بين الجمهور وأشير إليها في أكثر من ثمانين موضعًا من كتاب الله تعالى. كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤]. وكقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ [النحل: ١٢]. وكقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣]. وكقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾﴾ [المرسلات: ٢٠]. وكقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢].

إلى غير ذلك من مواضع الإرشاد إلى الاستدلال بالعالم الأعلى من الأفلاك والكواكب وحركاتها وأوضاعها، والأحوال المتعلقة بها، وبالعالم الأسفل من طبقات العناصر، ومراتب امتزاجاتها، والآثار العلوية والسفلية، وأحوال المعادن والنبات والحيوانات، سيما الإنسان، وما أودع بدنه مما يشهد به علم التشريح[1] وروحه بما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على أن افتقار الممكن إلى الموجد، والحادث إلى المحدث ضروري، تشهد به الفطرة، وأن فاعل العجائب والغرائب على الوجه الأوفق الأصلح لا يكون إلا قادرًا حكيمًا. فإن قيل: سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الصانع جوهرًا روحانيًا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس.

فالجواب: من وجوه:

الأول: أنه يعلم بالحدس والتخمين أن الصانع لمثل هذا لا يكون إلا غنيًا مطلقًا يفتقر إليه في كل شيء، ولا يفتقر هو إلى شيء بل يكون وجوده لذاته،

---

(١) علم التشريح: هو عبارة عن علم تعرف به أعضاء الإنسان بأعيانها وأشكالها وأقدارها وأعدادها وأصنافها وأوضاعها ومنافعها، وأما العلم بكيفية مباشرة التشريح فهو علم آخر يسمى بعلم التشريح المشتمل على كتاب جالينوس (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٤٤٥). وعلم التشريح هو علم دراسة بناء الجسم، ومواقع أعضائه بعضها من بعض، وذلك عن طريق تقطيعه إلى أجزاء فإذا امتدت الدراسة إلى أنسجة الجسم وجرى فحصها تحت المجهر سميت حينئذٍ التشريح المجهري، أو علم الأنسجة، ومن العلماء في تاريخ هذا العلم «هيروفليس» من علماء جامعة الإسكندرية على عهد البطالسة في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، ثم جالينوس الذي عاش في القرن الثاني ميلادي الذي ترك أثرًا علميًا في الطب حتى القرن السابع عشر الميلادي تقريبًا. درس جسم الإنسان وعلم التشريح وأجرى بحوثه على الحيوانات. ومن المحدثين «فيزاليوس» الذي وضع التشريح في صورته الحديثة (الموسوعة العربية الميسرة ص ٥٢٠).

فيكون الدليل من الإقناعيات، والاستكثار منها كثيرًا مما يقوي الظن بحيث يفضي إلى اليقين.

الثاني: أن ذهن العاقل ينساق إلى أن هذا الصانع إن كان هو الواجب الخالق فذاك، وإن كان هو مخلوقًا، فخالقه أولى بأن يكون قادرًا حكيمًا، ولا يذهب ذلك إلى غير النهاية لظهور بعض أدلة بطلان التسلسل، فيكون المنتهى إلى الواجب تعالى وتقدس ولهٰذا صرح في كثير من المواضع بأن تلك الآيات إنما هي لقوم يعقلون[١].

الثالث: أن المقصود بالإرشاد إلى هذه الاستدلالات تنبيه مَن لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ وإليه المنتهى وله الأمر والنهي وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء من المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٥]. وكقوله تعالى: ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢]. وكقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] إلى غير ذلك تنبيهًا على أنه مع ثبوته بالأدلة القطعية والوجوه الإقناعية مشهور يعترف به الجمهور، ومن المعترفين بالنبوّة وغيرهم، إما بحسب الفطرة، أو بحسب التهدي إليه، واجب بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الأعرابي أنه قال: «البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج[٢]، وأرض ذات فجاج[٣]، ألا تدل على اللطيف الخبير».

وخالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى أنه لا صانع للعالم؛ ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم، بلا واسطة، بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود

---

(١) من ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الجاثية: ٥].

(٢) هو من قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾ [البروج: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾ [الحجر: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا﴾ [الفرقان: ٦١].

(٣) هو من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا ۝ لِّتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾ [نوح: ١٩، ٢٠].

والعدم، والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان فهو متعلل عن أن يتصف بشيء منها، فلا يقال له موجود ولا واجد، ولا واجب مبالغة في التنزيه، ولا خفاء في أنه هذيان بيِّن البطلان.

المبحث الثالث

ذات الواجب تخالف الممكنات[1]

(قال: ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات، وإلا لكانت امتيازه بخصوصيته، وحينئذٍ فالوجوب إما للذات فيلزم وجوب الممكنات أو مع الخصوصية فيلزم إمكان الواجب لتركبه وقيل: بل تماثلها وتمتاز بالوجوب والحياة وكمال العلم والقدرة أو بالألوهية الموجبة للأربعة بمثل ما مرت من أدلة اشتراك الوجود ورد بأنها إنما تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات. لا تماثل الذوات لأن وقوعه عليها وقوع اللازم لا للذاتي كما مر في الوجود).

المبحث الثالث: الحق أن الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة، إذ لو تماثلا، وامتاز كل عن الآخر بخصوصه، فمثل الوجوب والإمكان إما أن يكون من لوازم الذات، فيلزم اشتراك الكل فيه، أو الذات مع الخصوصية، فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي، نعم تشارك ذاته ذات الممكنات، بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يقوم بنفسه، ويقوم به غيره صادق على الكل، صدق العارض على المعروض، كما أن وجود الواجب، ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما، وقوع لازم خارجي غير مقوم بالأدلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة إلى الواجب والممكن، ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية، ومن اتحاد المقابل، بل لا يتغير إلا الاشتراك في مفهوم الذات، وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة.

فما ذهب إليه بعض المتكلمين أن ذات الواجب تماثل سائر الذوات وإنما تمتاز بأحوال أربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب، والحياة والعلم التام، والقدرة الكاملة، أو بحالة خامسة تسمى بالإلهية هي الموجبة لهذه الأربع تمسكًا بالوجوه المذكورة. غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض.

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ١٧ ـ ٢١. المقصد الثاني: في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات.

فإن قيل: فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتمام وجود الواجب والممكن تركب الواجب...؟

قلنا: لأن المتصف بالوجوب، والمقتضي للوجوب هو المخالفة الماهية لسائر الماهيات، والوجود زائد عليها[1].

المبحث الرابع
في أن الصانع أزلي أبدي

(لما كان الواجب ما يمتنع عدمه لم يحتج بعد إثباته كونه أزليًا أبديًا. والمتكلمون لما اقتصروا على إثبات صانع للعالم افتقروا ببيانهم إلى إثبات ذلك فالأزلية لإبطال التسلسل ولما سيجيء من أن الكل بقدرة القديم والأبدية لما مر من استلزام القديم امتناع العدم).

قال: **المبحث الرابع**: قد يجعل من مطالب هذا الباب أن الصانع أزلي أبدي، ولا حاجة إليه، بعد إثبات واجب الوجود لذاته لأن من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم أزلًا وأبدًا.

وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على أن لهذا العالم صانعًا من غير بيان كونه واجبًا أو ممكنًا، افتقروا إلى إثبات كونه أزليًا أبديًا فبيّنوا:

---

(١) قال في المواقف: إن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فهو منزه عن المثل والند تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، وقال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات، وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجوب، والحياة، والعلم التام والقدرة التامة، وأما عند أبي هاشم يمتاز بحالة خامسة هي موجبة لهذه الأربعة نسميها بالإلـٰهية. لنا: لو شاركه غيره في الذات لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية وما به الإشراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب، وهو ينافي الوجوب الذاتي. احتجوا على كون الذات مشتركة بما مرّ في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وأيضًا فنحن نجزم به مع التردد في الخصوصيات والجواب أن المشترك مفهوم الذات وأنه عارض للذوات المخصوصة وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه المفهوم الذي يسمى ذات الموضوع، وهذه منشأ لكثير من الشبه من تلك الشبه: قولهم الوجود مشترك إذ تجزم به ونتردد في الخصوصيات، فنقول: المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود، والنزاع فيه. ومنها قولهم: الوجود زائد إذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس. قلنا فيه ما تقدم. ومنها: الوحدة عدمية وإلا تسلسل. قلنا: مفهوم الوحدة عدميًا لا وجوديًا ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فإنه مختلف. ومنها: الصفات زائدة على الذات وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدًا. قلنا: يكون ما صدقا عليه واحدًا، وأما المفهوم فلا (شرح المواقف ٨/ ١٧ ـ ٢١).

الأول: بأنه لو كان حادثًا لكان له محدث ويتسلسل، وبأنا سنقيم الدلالة على أن المؤثر في وجود هذا العالم هو الله تعالى، من غير واسطة.

الثاني: بأن القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبًا أو منتهيًا إليه بطريق الإيجاب. لأن الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقًا بالعدم. وقد سبق بيان ذلك[1].

---

(١) قال الإمام فخر الدين الرازي في «المطالب العالية في العلم الإلـٰهي» ١/ ١٩٤: في بيان وجوب كونه أزليًا وأبديًا: أنه حين كان موجودًا، إما أن يقال: إنه كان ممكن الوجود لذاته، أو كان واجب الوجود لذاته. فإن قلنا: إنه ممكن الوجود لذاته، وكل ممكن الوجود لذاته فإنه لا يوجد إلا بسبب، فالمغني عن السبب مفتقر إلى السبب. هذا خلف، وإن قلنا: إنه كان واجب الوجود لذاته، فلو فرضنا أنه عدم في وقت من الأوقات، فحينئذٍ انتقل من الوجوب الذاتي، إما إلى الإمكان الذاتي، أو إلى الامتناع الذاتي، وكل ذلك محال، لأن على هذا التقدير يكون ذلك الوجوب الذاتي قابلًا للتغيير، وكل ما كان قابلًا للتغيير فإنه لا يكون وجوبًا بالذات، ينتج: أن الوجوب بالذات ليس وجوبًا بالذات. هذا خلف. فيثبت بمجموع ما لخصناه: أن واجب الوجود لذاته يجب أن يكون أزليًا أبديًا. وهذا تمام المقصود من هذا الباب.



الفصل الثاني

في التنـزيهات

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: في التوحيد.

المبحث الثاني: الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عَرَض.

المبحث الثالث: الله تعالى لا يتّحد بغيره.

المبحث الرابع: امتناع اتّصاف الله تعالى بالحوادث.



الفصل الثاني

في التنزيهات لله تعالى[1]

[المبحث الأول]

[في التوحيد]

(وفيه مباحث:

الأول: في التوحيد[2] الواجب لا كثرة فيه أجزاء، لأن المركب ممكن، ولا أفراد، لوجوه:

الأول: لو وجد واجبان لزم نقل الماهية وإلا لكان ممكنًا، يعلل إما بها فيتقدم على نفسه، ضرورة تقدم العلة بالوجوب، وإما بغيرها فلا يكون ذاتيا، فكان تمايزها يتعين، وهو ثبوتي فيه تركب الواجب.

الثاني: لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز إما نفس الماهية الواجبة أو بها، ويلازمها، فلا تعدد وينفصل فلا وجوب.

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٢٢ ـ ٤٤. المقصد الثاني: في تنزيهه تعالى وهي الصفات السلبية وفيه سبعة مقاصد:
المقصد الأول: أنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان.
المقصد الثاني: في أنه تعالى ليس بجسم.
المقصد الثالث: أنه تعالى ليس جوهرًا ولا عرضًا.
المقصد الرابع: أنه تعالى ليس في زمان.
المقصد الخامس: في أنه تعالى لا يتحد بغيره.
المقصد السادس: أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته.
المقصد السابع: أنه تعالى لا يتصف بشيء.

(٢) انظر شرح المواقف ٨/ ٤٥ ـ ٥١. المرصد الثالث: في توحيده تعالى، وهو أنه يمتنع وجود إلـهين.

الثالث: لو تعدد فالوجوب والتعين إن جاز إهلاكهما لزم الوجوب بلا تعين، وهو محال، والتعين بلا وجوب وهو إمكان، وإن لم يجز كان الوجوب بالتعين فيدور، أو بالعكس أو كلاهما بالذات، فلا تعدد، أو ينفصل فلا وجوب).

قال: **الفصل الثاني**: في التنزيهات: أي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث:

الأول: في نفي الكثرة عنه بحسب الأجزاء، بأن يتركب من جزأين فأكثر وبحسب الجزئيات بأن يكون الموجود واجبين أو أكثر، واستدل على نفي التركيب، بأن كل مركب محتاج إلى الجزء الذي هو غيره، وكل محتاج إلى الغير ممكن، لأن ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيًا في وجوده. وإن لم يكن ذلك الغير فاعلًا له خارجًا عنه، وبأن كل جزء منه. فإما أن يكون واجبًا فيتعدد الواجب وسنبطله! أو لا فيحتاج الواجب إلى الممكن فيكون أولى بالإمكان. وبأنه إما أن يحتاج أحد الجزأين إلى الآخر فيكون ممكنًا، ويلزم إمكان الواجب، أو لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة، كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه:

الأول: لو كان الواجب مشتركًا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية[1] بدون التمايز، وما به التمايز. غير ما به الاشتراك ضرورة. فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك، وما به الامتياز وهو محال.

لا يقال هذا، إنما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقومًا، وهو ممنوع لجواز أن يكون عارضًا، والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصه لا يوجب التركب. لأنا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته. إذ لو كان عارضًا لها كان ممكنًا معللًا بها، إذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيًا، وإذا علل بها يلزم تقدمها على نفسه. لأن العلة متقدمة على المعلول بالوجود، والوجوب. وإذا كان الوجوب نفس الماهية، كان الاشتراك فيها اشتراكًا في الماهية. والماهية مع الخصوصية مركبة قطعًا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون الخصوصية من العوارض.

قلنا: لأنها تكون معللة بالماهية، أو بما تقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض، إذ الواجب لا يكون بدون تلك الخصوصية أو بأمر منفصل؛ فيلزم الاحتياج المنافي للوجوب الوجود. وهذا يصلح أن يجعل دليلًا مستقلًا.

---

(١) الاثنينية: هي كون الطبيعة ذات وحدتين، ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات، والاثنان هما الغيران. وقال بعض المتكلمين: ليس كل اثنين بغيرين (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩٩).

بأن يقال: لو تعدد الواجب. فالتعين الذي به الامتياز إن كان نفس الماهية الواجبة أو معللًا بها أو بلازمها فلا تعدد، وإن كان معللًا بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه إلى أمر منفصل فلهذا جعل في المتن دليلًا ثانيًا.

الثالث: لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذٍ إما أن يكون بين الوجوب والإمكان والتعين لزوم أولًا، فإن لم يكن جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لأن كل موجود متعين، وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيًا، بل يستلزم كون الواجب ممكنًا، حيث تعين بلا وجوب، وإن كان بين الوجوب والتعين لزوم، فإن كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر، وهو كون الوجوب الذاتي بالغير، إن جعل التعين زائدًا، وإن كان التعين بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض، وهو تعدد الواجب، لأن تعين المعلول لازم غير متخلف، فلا يوجد الواجب بدونه، وإن كان التعين والوجود بأمر منفصل، لم يكن الواجب واجبًا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين! بل في أحدهما إلى أمر منفصل وهو ظاهر[1].

طرق المتكلمين في نفي التعدد والكثرة

(الرابع: لو وجد إلـٰهان فوقع المقدور الذي قصداه. إما أن يكون بما ينبغي أن يكون للاستدلال أو بكل منهما فيلزم مقدورين قادرين. أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح. لأن نسبة المقدورات إليهما على السواء. لأن القادرية بالذات والمقدورية بالإمكان.

الخامس: إذا أراد أحدهما أمرًا فإن لم يتمكن الآخر من إرادة ضده فعاجز. إذ لا مانع سوى تعلق قدرة الأول. وإن تمكن لزم من فرض وقوعهما إما وقوع الضدين وهو محال. أو لا وقوعهما. وهو عجز لهما مع الاستحالة في مثل حركة جسم وسكونه أو وقوعه أحدهما فقط وهو ترجيح بلا مرجح مع عجز مَن لم يقع مراده.

السادس: إن اتفقا على مقدور لزم التوارد وإلا فالتمانع.

السابع: ما به التمايز إن كان من لوازم الألوهية فباطل وإلا فيمكن ارتفاعه فترتفع الاثنينية.

---

(١) انظر «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٢/ ٩١ ـ ١٠٢. الفصل الثاني: في حكاية دلائل المتكلمين على أنه الإلـٰه واحد.

الثامن: لا دليل على الثاني فيجب نفيه وإلا لزم محالات.

التاسع: لو تعدد لم يتناه إذ لا أولوية.

العاشر: الأدلة السمعية من الإجماع والنصوص القطعية وفي بعض ما سبق ضعف لا يخفى).

الرابع: شروع في طرق المتكلمين فمنها أنه لو وجد إلـٰهان، ويتصفان لا محالة بصفات الألوهية من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك. فإذا قصد إلى إيجاد مقدور معين، كحركة جسم معين في زمان معين، فوقوعه إما أن يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين، بمعنى استقلال كل منهما بإيجاده، وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك. وإما أن يكون بأحدهما، فيلزم الترجيح بلا مرجح، لأن المقتضى للقادرية ذات الإله، وللمقدورية! إمكان الممكن فنسبة الممكنات إلى الإلـٰهين المفروضين على السوية من غير رجحان.

لا يقال يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال، أو يقع بهما جميعًا! لا بكل منهما ليلزم المحال. لأنا نقول للأول باطل للزوم عجزهما، ولأن المانع عند وقوعه بأحدهما ليس إلا وقوعه بالآخر، فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما. وكذا الثاني لأن التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والإرادة.

الوجه الخامس: أنه لو وجد إلـٰهان بصفة الألوهية، فإذا أراد أحدهما أمرًا كحركة جسم مثلًا فإما أن يتمكن الآخر من إرادة ضده أو لا؟ وكلاهما محال. أما الأول: فلأنه لو فرض تعلق إرادته بذلك الضد. فإما أن يقع مرادهما وهو محال لاستلزام اجتماع الضدين، أو لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الإلـٰهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان واحد، معين؛ أو يقع مراد أحدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، وعجز من فرض قادرًا حيث لم يقع مراده.

وأما الثاني: فلأنه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه أعني إرادة الضد، والمقدمات كلها بيِّنة سوى هذه، فإنها ربما تمنع ويقال لا نسلم أن مخالفة أحدهما للآخر، وإرادة ضد ما أراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزًا! وذلك أن الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعًا بحسب شرط، ككون الجسم في هذا الحيّز حال الكون في حيّز آخر.

والجواب: أن الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب، والممتنع فيما ذكرتم من تحيّز الجسم هو الاجتماع أعني كونه في آن واحد، في حيّزين فكذا هٰهنا يمتنع اجتماع الإرادتين، وهو لا ينافي إمكان كل منهما، فتعين أن لزوم المحال، إنما هو من وجود الإلٰهين. فإن قيل: كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد. فإذا على المصلحة في أحد الضدين، امتنع إرادة الآخر.

قلنا: لو سلم كون الإرادة تابعة للمصلحة، ففرض الكلام فيما إذا استوت في الضدين وجوه المصالح.

فإن قيل: ما ذكرتم لازم في الواحد إذا وجد المقدور؛ فإنه لا يبقى قادرًا عليه، ضرورة امتناع إيجاد الموجود فيلزم أن لا يصلح للألوهية.

قلنا: عدم القدرة منا على تنفيذ القدرة ليس عجزًا بل كمالًا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه، فإنه عجز بتعجيز الغير إياه.

وهذا البرهان يسمى برهان التمانع[1] وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فإن أريد بالفساد عدم التكون، فتقديره أنه لو تعدد الإلٰه لم تتكون السماء والأرض، لأن تكونهما إما لمجموع القدرتين، أو بكل منهما أو بأحدهما، والكل باطل.

أما الأول: فلأن من شأن الإلٰه كمال القدرة.

وأما الآخران فلما مرّ. وإن أريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقديره أنه لو تعدد الإلٰه لكان بينهما التنازع والتغالب، وتميّز صنع كلٍّ عن صنع الآخر بحكم

---

(١) قال الإمام فخر الدين الرازي في «المطالب العالية من العلم الإلٰهي» ٢/ ٩١: في حكاية دلائل المتكلمين عن أن الإلٰه واحد: اعلم أنهم ذكروا أنواعًا من الدلائل، أقواها دليل التمانع، فقالوا: لو قدرنا إلٰهين قادرين على جميع الممكنات، ثم أراد أحدهما تحريك الجسم وأراد الآخر تسكينه، فإما أن يحصل المراد معًا، أو يحصل أحدهما دون الآخر، والأقسام الثلاثة باطلة، فكان القول بوجود الإلٰهين باطلًا. أما الحصر فظاهر، وأما أنه يمتنع حصول المرادين معًا فلأنه يلزم حصول المرادين معًا، فالدليل عليه: أن المانع من حصول مراد هذا، ليس مجرد كون الثاني قادرًا، وإنما المانع من حصول مراد الأول هو حصول مراد الثاني، والحكم لا يحصل إلا عند حصول العلة، فامتناع مراد هذا معلل بحصول مراد ذلك، وامتناع حصول مراد ذلك معلل بحصول مراد هذا، فلو امتنع المرادان معًا، لزم حصول المرادين معًا، حتى يكون وجود كل واحد منهما مانعًا من حصول الآخر، فيثبت أن امتناع كل واحد منهما، يوجب حصول كل واحد منهما، وما أفضى نفيه إلى ثبوته كان باطلًا، فالقول بامتناع المرادين معًا، وجب أن يكون باطلًا.

اللزوم العادي، فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد، ويختل النظام الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار.

الوجه السادس: لو وجد إلـٰهان. فإن اتفقا على إيجاد كل مقدور لزم التوارد وإن اختلفا لزم مفاسد التمانع أعني عجزهما أو عجز أحدهما مع الترجيح بلا ترجح.

الوجه السابع: لو تعدد الإلـٰه فما به التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الإلـٰهية ضرورة اشتراكهما، بل من العوارض فيجوز مفارقتها، فترفع الاثنينية، فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال.

الوجه الثامن: أن الواحد كافٍ ولا دليل على الثاني، فيجب نفيه، وإلا لزم جهالات لا تحصى مثل كل موجود تبصره اليوم غير الذي كان بالأمس ونحو ذلك فإن قيل: كان الله في الأزل ولا دليل عليه.

وأجيب: بأن المراد أن ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه. ولنا دليل على وجوده في الأزل.

وقد يجاب: بأن المراد أن ما لا يمكن أن يقوم عليه دليل يجب نفيه. والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال، وإن لم يمكن في الأزل بخلاف الشريك، فإنه لو كان عليه دليل، فإما أزلي وهو باطل، لأنه لا يلزم افتقاره إلى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين، وإما حادث وهو لا يستدعي مؤثرًا ثانيًا، ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ.

الوجه التاسع: إنه لا أولية لعدد دون عدد، فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق من الأدلة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه.

الوجه العاشر: أن بعثة الأنبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية، فيجوز التمسك بالأدلة السمعية، كإجماع الأنبياء على الدعوة إلى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك.

وما قيل: إن التعدد يستلزم الإمكان لما عرف من أدلة التوحيد وما لم يعرف أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأت إثبات البعثة والرسالة ليس بشيء، لأن غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفيه، معرفتها فضلًا عن التوقف، ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته.

خاتـمة

حقيقة التوحيد عدم الشريك

(لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وإيجاد الحيوان لأفعاله وإن قبح لفظ الخلق، وإن صح منه تفويض أمر الشرور والقبائح إلى الشيطان. وأما القول بقدم العقول وإيجادها للنفوس والأجسام وقدم الأفلاك، وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل. والمشركون وافقهم الثانوية[١] القائلون بمبدأين، نور وظلمة. والمجوس القائلون بتفويض الشرور حتى الأجسام الخبيثة إلى (أهرمن)[٢] وإن جعل متولدًا من (يزدان)[٣] وعبدة الأجسام[٤] لتأويلات توهموها. والقائلون بالولد[٥] ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الطور: ٤٣]).

قال: خاتمة حقيقة التوحيد: اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم.

---

(١) الثنوية: أصحاب الاثنين الأزليين، أي باثنينية الإلـٰه. زعموا أن النور والظلمة أزليان قديمان، عكس المجوس الذين نادوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه، وأما الثنوية فقالت بتساوي الاثنين في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيّز المكان والأجناس والأبدان والأرواح، انقسموا إلى فرق عدة منها: المانوية، المزدكية، الديصانية، المرقونية، الكينونية، الصيامية، التناسخية (الملل والنحل ص ٢٤٥، التبصير ص ١٤٩). وقال في كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٤١ ـ ٥٤٢: الثنوية فرقة من الكفرة يقولون باثنينية الإلـٰه، قالوا: نجد في العالم خيرًا كثيرًا وشرًا كثيرًا، وأن الواحد لا يكون خيرًا شريرًا بالضرورة، فلكل منهما فاعل على حدة. ثم المانوية والديصانية من الثنوية قالوا: فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة. والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو «يزدان» وفاعل الشر هو «أهرمن» ويعنون به الشيطان.

(٢) أهرمن: إلـٰه الشر أو الظلمة عند المجوس وفرقهم (الملل والنحل ص ٢٣٤، التبصير ص ١٤٩).

(٣) يزدان: إلـٰه الخير أو النور عند المجوس وفرقهم (الملل والنحل ص ٢٣٤، التبصير ص ١٤٩).

(٤) عبدة الأجسام: هم المجسمة، وهم فرقة يقولون إن الله جسم حقيقة، وأن الفعل لا يصح إلا من جسم، فقيل: هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره، وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه، ومنهم مَن يبالغ ويقول إنه على صورة إنسان، فقيل: شاب أمرد جعد قطط، وقيل: هو شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن ذلك علوًا كثيرًا، وهم قد خرجوا عن دين الإسلام بكفرهم وغلوهم (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٧٣، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية ص ٣٤٠، معجم الفرق الإسلامية ص ٢١٣).

(٥) القائلون بالولد: هم النصارى الذين يقولون: إن المسيح عليه السلام ابن الله.

وأما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الألوهية، وبوجوب الوجود. فنحن إنما نقول بالصفات القديمة دون الذوات، ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات.

والمعتزلة إنما يقولون بخلق العباد لأفعالهم دون غيرها من الأعراض والأجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم، وهو الشرور والقبائح إلى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى، وإن كان بإقداره وتمكينه خطب صعب، وأصعب منه قول الفلاسفة: بقدم العقول وإيجادها للنفوس وبعض الأجسام، وتفويض تدبير عالم العناصر إليها، وإلى الأفلاك.

فمرجع التوحيد عندهم إلى وحدة الواجب لذاته لا غير.

فالمعتزلة إنما يبالغون في نفس تعدد القديم.

وأهل السنّة في نفي تعدد الخالق.

والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة، والموجد للجسم.

وأما المشركون فمنهم الثنوية[١] القائلون بأن للعالم إلـهين نور هو مبدأ الخيرات، وظلمة هو مبدأ الشرور.

ومنهم المجوس القائلون بأن مبدأ الخيرات هو (يزدان) ومبدأ الشرور هو (أهرمن) واختلفوا في أن (أهرمن) أيضًا قديم أو حادث من (يزدان) وشبهتهم أنه لو كان مبدأ الخير والشر واحد لزم كون الواحد خيرًا وشريرًا وهو محال.

والجواب: منع اللزوم إن أريد بالخير من غلب خيره، وبالشر من غلب شره، ويمنع استحالة اللازم إن أريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة.

غاية الأمر أنه لا يصلح إطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره.

وعورض بأن الخير إن لم يقدر على دفع الشرير أو الشرور فعاجز، وإن قدر ولم يفعل فشرير، وإن جعل إبقاؤها خيرًا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما تزعم المعتزلة في خلق إبليس[٢] وذريته وأقداره وتمكينه من الإغواء، فلعل نفس خلق الشرور

(١) الثنوية: تقدم التعريف بهم. انظر الصفحة السابقة.

(٢) إبليس: اسم أعجمي ممنوع من الصرف، وقيل: عربي واشتقاقه من الإبلاس لأن الله تعالى أبلسه من رحمته، وآيسه من مغفرته، قال ابن الأنباري: لا يجوز أن يكون مشتقًا من أبلس لأنه لو كان مشتقًا لصرف، وقال أبو إسحٰق: فلما لم يصرف دلّ على أنه أعجمي، وقال ابن جرير الطبري: لم يصرف وإن كان عربيًا لقلة نظره من كلامهم فشبهوه بالأعجمي، وقال الواحدي: الاختيار أنه ليس=

والقبائح أيضًا، كذلك، فلا يكون شرًا وسفهًا، ومنهم عبدة الملائكة، وعبدة الكواكب، وعبدة الأصنام، أما عبدة الملائكة والكواكب فيمكن أنهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لأمور قديمة بالزمان، شفعاء العباد عند الله تعالى مقربة إياهم إليه تعالى وأما الأصنام فلا خفاء في أن العاقل لا يعتقد فيها شيئًا من ذلك.

قال الإمام[1]: فلهم في ذلك تأويلات باطلة:

الأول: أنها صور أرواح تدبر أمرهم وتعتني بإصلاح حالهم على ما سبق.

الثاني: أنها صور الكواكب التي إليها تدبير هذا العالم فزينوا كلًّا منها بما يناسب ذلك الكوكب.

الثالث: أن الأوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار لا توجد إلا أحيانًا من أزمنة متطاولة جدًا فعملوا في ذلك الوقت طلسمًا لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون إليه عند طلبه.

الرابع: أنهم اعتقدوا أن الله تعالى جسم على أحسن ما يكون من الصورة، وكذا الملائكة، فاتخذوا صورًا بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك.

الخامس: أنه لما مات منهم مَن هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالًا على صورته وعظموه تشفعًا إلى الله تعالى وتوسلًا[2]، ومنهم اليهود القائلون: إن عزيرًا ابن الله[3]؛ لما أحياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة عن ظهر قلبه، ومنهم النصارى

= بمشتق لاجتماع النحويين على أنه ممن يمنع من الصرف للعجمة والعلمية. واختلفوا هل هو من الملائكة أم لا؟ فروي عن طاوس ومجاهد عن ابن عباس أنه من الملائكة وكان اسمه عزازيل فلما عصى الله تعالى لعنه وجعله شيطانًا مريدًا وسماه إبليس، وبهذا قال ابن مسعود وسعيد بن جبير.

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) من ذلك حديث عائشة أنها قالت: إن أم حبيبة وأم سلمة ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة، فيها تصاوير لرسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح، فمات، بنوا على قبره مسجدًا وصوّروا فيه تلك الصور، أولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة». أخرجه البخاري في الصلاة باب ٤٨، ٥٤، والجنائز باب ٧٠، ومناقب الأنصار باب ٣٧، ومسلم في المساجد حديث ١٦، والنسائي في المساجد باب ١٣، وأحمد في المسند ٦/ ٥١.

(٣) رُوي أن سبب قول اليهود عزير ابن الله، أنهم قتلوا الأنبياء بعد موسى عليه السلام فرفع الله عنهم التوراة ومحاها من قلوبهم، فخرج عزير يسيح في الأرض فأتاه جبريل فقال: أين تذهب؟ قال: أطلب العلم، فعلمه التوراة كلها، فجاء عزير بالتوراة إلى بني إسرائيل فعلمهم، وقيل: بل حفّظها الله تعالى عزيرًا كرامة منه له، فقال لبني إسرائيل: إن الله حفظني التوراة فجعلوا يدرسونها من=

القائلون بأن المسيح ابن الله حيث ولد بلا أب، وورد في الإنجيل ذكرهما بلفظ الأب والابن.

والجواب: أنه إن صح النقل من غير تحريف، فمعنى الأبوة الربوبية، وكونه المبدأ والمرجع، ومعنى النبوة التوجه إلى جناب الحق عزّ وجلّ بالكلية كابن السبيل أو قصد التشريف والكرامة، ولهذا نقل في الإنجيل مثل ذلك في حق الأمة أيضًا حيث قال: إني صاعد إلى أبي وأبيكم وإلـٰهي وإلـٰهكم.

وبالجملة فنفي الشركة في الألوهية ثابت عقلًا وشرعًا وفي استحقاق العبادة شرعًا، ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

المبحث الثاني

[الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر]

(أنه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا في مكان وجهة[١]).

فالحكماء[٢]: لأن الجسم محتاج إلى جزئه، والعرض إلى محله والجوهر وجوده زائد على ماهيته، والمكان والجهة من خواص الجسم.

= عنده، وكانت التوراة مدفونة، كان دفنها علماؤهم حين أصابهم من الفتن والجلاء والمرض، وقتل بختنصر إياهم، ثم إن التوراة المدفونة وجدت فإذا هي متساوية لما كان عزير يدرس فضلوا عند ذلك وقالوا: إن هذا لم يتهيأ لعزير إلا وهو ابن الله (حكاه الطبري في التفسير).

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٢٢ ـ ٣٢. المرصد الثاني في تنزيهه وهي الصفات السالبة:
المقصد الأول: أنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان.
المقصد الثاني: في أنه تعالى ليس بجسم.
المقصد الثالث: أنه تعالى ليس جوهرًا ولا عرضًا.
المقصد الرابع: أنه تعالى ليس في زمان.
وانظر أيضًا «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٢/ ٣ ـ ٣٨:
الفصل الثاني: في بيان أنه لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشيء.
الفصل الثالث: في إقامة الدلائل على أنه تعالى يمتنع أن يكون جسمًا.
الفصل الرابع: في إقامة الدلائل على أنه يمتنع أن يكون جوهرًا.
الفصل الخامس: في بيان أن يمتنع أن يكون واجب الوجود مختصًا بمكان وحيّز.

(٢) الحكماء: أي الفلاسفة.

والمتكلمون: لأن الجوهر ينبيء لغة عمّا هو أصل الشيء والعرض: عمّا يمتنع بقاؤه، وإن دار مع القائم بنفسه والقائم بغيره، والجسم حادث، لما سبق ومتحيّز بالضرورة ومتصف ببعض الامتداد والأشكال لمخصص فتحتاج، ولو كان الواجب متحيّزًا لزم قدم الحادث، أعني الحيّز، ولزم إمكان الواجب ووجوب المكان، لأن التحيّز محتاج إلى الحيّز دون العكس ولكان إما في كل حيّز فيخالط ما لا ينبغي مع لزوم التداخل، وإما في البعض بمخصص فيحتاج أولًا فيلزم الترجيح بلا مرجح).

قال: الواجب ليس بجسم[١] لأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية هي الجنس[٢] والفصل[٣]، ووجودية هي الهيولى والصورة، أو الجواهر الفردة ومقدارية هي الأبعاض، وكل مركب محتاج إلى جزئه، ولا شيء من المحتاج بواجب، وليس بعرض لأن كل عرض محتاج إلى محل يقومه، إذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر؛ لأن معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل أو ماهية إذا وجدت كانت لا من موضوع فيكون وجوده زائدًا عليه، والواجب ليس كذلك على ما سبق، وليس في مكان وجهه؛ لأن المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي أو للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم المنتهي مأخذ الإشارة، ومقصد المتحرك فلا يكونان إلا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك.

---

(١) الجسم: اسم مشترك قد يطلق على المسمى به من حيث إنه متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة، أي أنه ممسوح بالقوة وإن لم يكن بالفعل. وقد يقال جسم لصورة يمكن أن يعرض فيها أبعاد كيف نسبت طولًا وعرضًا وعمقًا ذات حدود متعينة. ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة وهو بالصفة التي ذكرناها فتسمى جسمًا بهذا الاعتبار (معيار العلم في المنطق ص ٢٩٠).

(٢) الجنس: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الجنس» في الجزء الأول.

(٣) الفصل: عند المنطقيين له معنيان، فإنهم كانوا يستعملونه أولًا فيما يتميّز به شيء عن شيء ذاتيًا كان أو عرضيًا، لازمًا أو مفارقًا، شخصيًا أو كليًا، وقد يميّز الشيء عن غيره في وقت ويميّز الغير عنه في وقت آخر، كما إذا اختلف حال زيد وعمرو بالقيام والقعود في وقتين، وقد يميز الشيء في وقت عن نفسه في وقت آخر بحسب اختلاف حاله فيهما. ثم نقلوه إلى معنى آخر ثانٍ وهو الكلي الذي يتميز به الشيء في ذاته. بيان ذلك أن الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة في العقل، أي تصلح أن تكون أشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود، وغير محصلة، أي لا تطابق تمام ماهية بشيء من تلك الأشياء، فإذا قرن بها الفصل ميّزها وأفرزها وعيّنها وقوّمها نوعًا أي حصّلها، وكمّلها وجعلها مطابقة لماهية نوعية. وقيل: الفصل هو الكلي الذي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، كما إذا سُئل عن الإنسان أي شيء هو في ذاته أو أي حيوان هو في جوهره (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٢٧٥ ـ ١٢٧٧).

وللمتكلمين خصوصًا القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية أن الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء، والعرض لما يستحيل بقاؤه وإن كان يصح في الشاهد أن كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر، وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض، إلا أن إطلاق الاسم ليس من هذه الجهة، بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة.

يقال: فلان يجري على جوهره الشريف، أي أصله وهذا الثوب جوهريٌّ، أي محكم الأصل جيد الصنعة وهذا الأمر عارض أي يزول، وعرض لفلان أمر أي معنى لا قرار له ولا يدوم، ومثله: العارض للسحاب، ومن هـٰهنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى أعراضًا. وفي نفي الجسمية وجوه:

الأول: أن كل جسم حادث لما سبق.

الثاني: أن كل جسم متميز بالضرورة. والواجب ليس كذلك لما سيأتي.

الثالث: أن الواجب لو كان جسمًا. فإما أن يتصف بجميع صفات الأجسام. فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما، وإما ألا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم، مع أن الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما، وإما أن يتصف بالبعض دون البعض، فيلزم احتياج الواجب في صفاته إن كان ذلك لمخصص، ويلزم الترجيح بلا مرجح، إن كان لا لمخصص.

الرابع: أنه لو كان جسمًا لكان متناهيًا لما مرَّ من تناهي الأبعاد، فيكون شكلًا، لأن الشكل عبارة عن هيئة إحاطة النهاية بالجسم، وحينئذٍ إما أن يكون على جميع الأشكال وهو محال، أو على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج أو لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح.

لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون أضدادها، لأنا نقول: صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته، وأضدادها صفات نقص تنزه عنها لذاته بخلاف الأضداد المتواردة على الأجسام، فإنها قد تكون متساوية الأقدام، وفي نفي الحيّز والجهة وجوه:

الأول: أنه لو كان الواجب متحيّزًا للزم قدم الحيّز[1] ضرورة امتناع المتحيّز بدون الحيّز واللازم باطل لما مرَّ من حدوث ما سوى الواجب وصفاته.

---

(١) الحيّز: في اللغة هو الفراغ مطلقًا، سواء كان مساويًا لما يشغله أو زائدًا عليه أو ناقصًا عنه، يقال: زيد في حيّز وسيع يسعه، أو في حيّز ضيق لا يسعه بل بعض أعضائه خارج الحيّز. وفي اصطلاح=

الثاني: أنه لو كان في مكان لكان محتاجًا إليه ضرورة. والمحتاج إلى الغير ممكن فيلزم إمكان الواجب. ولكان المكان مستغنيًا عنه لإمكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيًا عما سواه بطريق الأولى فيكون واجبًا والمفروض أن الواجب هو المتمكن لا الإمكان ومعنى الوجهين على أن الحيّز موجود لا متوهم.

الثالث: لو كان الواجب في حيّز وجهة. فإما أن يكون في جميع الأحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات، ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالقاذورات. وإما أن يكون في البعض دون البعض، فإن كان لمخصص لزم الاحتياج، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

المخالفون في تنزيه الله تعالى

(قال: وأما المخالفون: فمنهم أطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه، والحق المنع شرعًا واحتياطًا ومنهم المجسمة[1]: القائلون بأنه جسم على صورة شاب أمرد أو شيخ أشمط أو سبيكة بيضاء تتلألأ.

والمشبهة[2]: القائلون: بأنه في جهة العلو وفوق العرش مماسًا له أو محاذيًا ببعد متناهٍ أو غير متناهٍ متمسكين بأن كل موجود جسم أو جسماني أو متحيز أو حال فيه ومتصل بالعالم أو منفصل وداخل العالم أو خارجه، وبظواهر النصوص المشعرة بالجهة والجسمية والجواب ظاهرًا).

= المتكلمين والحكماء لا يتصور زيادة الشيء على حيّزه ولا زيادة حيّزه عليه، وقيل: الحيّز والمكان واحد عند مَن جعل المكان السطح أو البعد المجرد المحقق، وكذا عند المتكلمين إلا أنه بمعنى البعد المتوهم (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٢٥ ـ ٧٢٧).

(١) المجسمة: هم فرقة يقولون إن الله جسم حقيقة وأن الفعل لا يصح إلا من جسم، فقيل: هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره. وقيل: هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه، ومنهم مَن يبالغ ويقول: إنه على صورة إنسان، فقيل: شاب أمرد جعد قطط، وقيل: هو شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن ذلك علوًا كثيرًا، وهم قد خرجوا عن دين الإسلام بكفرهم وغلوهم (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٧٣، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية ص ٣٤٠، معجم الفرق الإسلام ص ٢١٣).

(٢) المشبهة: فرقة من كبار الفرق الإسلامية شبّهوا الله بالمخلوقات ومثّلوه بالحادث، ولأجل ذلك جُعلت فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وإن اختلفوا في طريقه، فمنهم مشبّهة غلاة الشيعة كالسبائية (نسبة إلى عبد الله بن سبأ)، والنبهانية (نسبة إلى نبهان بن سمعان التميمي)، والمغيرية (نسبة إلى المغيرة بن سعيد البجلي)، والهشامية (نسبة إلى هشام بن سالم الجواليقي)، وغيرهم القائلين بالتجسم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام ونحو ذلك (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٥٤٥ ـ ١٥٤٦).

أما المخالفون إجراء الجسم مجرى الموجود فمخالف للعرف واللغة. ولما اشتهر من الاصطلاحات، لكن إطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه، وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء.

فمن هٰهنا يقع في كلام بعضهم إطلاق لفظ الجوهر على الواجب.

وفي كلام ابن كرام[1] أن الله إحدى الذات، إحدى الجوهر، ومع هذا فلا ينبغي أن يجزأ على ذلك، ولا على إطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود. إما سمعًا فلعدم إذن الشارع، وإما عقلًا فلإيهامه بما عليه المجسمة من كونه جسمًا بالمعنى المشهور، ولما عليه النصارى من أنه جوهر واحد، ثلاثة أقانيم على ما سيجيء. وأما القائلون بحقيقة الجسمية والحيّز والجهة، فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها، وعلى ظواهر آيات وأحاديث مشير بها. أما الأول: فكقولهم كل موجود فهو إما جسم أو حال في جسم والواجب يمتنع أن يكون حالًا في الجسم لامتناع احتياجه فيتعين أن يكون جسمًا. وكقولهم: كل موجود إما متحيّز أو حال في التحيّز ويتعين كونه متحيّزًا لما مرّ، وكقولهم: الواجب إما متصل بالعالم أو منفصل عنه، وأيًا ما كان يكون في جهة منه.

وكقولهم: الواجب إما داخل في العالم فيكون متحيّزًا أو خارجًا عنه فيكون في جهة منه، ويدعون في صحة هذه المنفصلات، وتمام انحصارها الضرورة والجواب: المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه، أو المساوي لنقيضه، وأطبق أكثر العقلاء على خلافها، وعلى أن الموجود إما جسم أو جسماني، أو ليس بجسم، ولا جسماني، وكذا باقي التقسيمات المذكورة، والجزم بالانحصار في القسمين، إنما هو من الأحكام الكاذبة للوهم، ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة، أو على أن الوهميات كثيرًا ما تشتبه بالأوليات.

وأما الثاني: فلقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طـٰه: ٥] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾

---

(١) ابن كرام: هو أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني، ولد بسجستان ثم انتقل حين شب إلى خراسان حيث موطن الحشوية والمشبهة أرض مقاتل بن سليمان، وكانت خراسان ملتقى المذاهب الغنوصية القديمة، وقد بشر محمد بن كرام، بجانب مذهبه في التجسيم، بروح الزهد والتنسك توفي عام ٢٥٥ هـ. والكرامية كانت لهم معتقدات عدة تأثروا بالفلاسفة كما أنهم أوّلوا كثيرًا من النصوص، وقد اختلف أتباع ابن كرام وانقسموا إلى اثني عشرة فرقة خالفت بعضها بعضًا، وقد فصل آراءها ومعتقداتها كل من: الملل والنحل ص ١٠٨، التبصير ص ٦٥، الفرق ص ٢١٥، العبر ١/ ١٠، مقالات الإسلاميين ١/ ٢٥٧.

[فاطر: ١٠] ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمـٰن: ١٧] ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طـٰه: ٣٩] ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]. إلى غير ذلك وكقوله عليه الصلاة والسلام للجارية الخرساء: «أين الله» فأشارت إلى السماء فلم ينكر عليها، وحكم بإسلامها[١].

«إن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا»[٢] الحديث.

«إن الله خلق آدم على صورته»[٣].

---

(١) لفظ الحديث بتمامه: عن معاوية بن الحكم السلمي قال: كانت لي جارية ترعى غنمًا لي قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها. وأنا رجل من بني آدم. آسَفُ كما يأسفون لكني صككتها صكة. فأتيت رسول الله ﷺ فعظّم ذلك علي، قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: «ائتني بها»، فأتيته بها، فقال لها: «أين الله»؟ قالت: في السماء، قال: «مَن أنا»؟ قالت: أنت رسول الله. قال: «أعتقها فإنها مؤمنة». أخرجه مسلم في المساجد حديث ٣٣، وأبو داود في الصلاة باب ١٦٧، والإيمام باب ١٦، والنسائي في الوصايا باب ٨، والصوم باب ٢، ومالك في العتق حديث ٩، وأحمد في المسند ٢/ ٢٩١، ٤/ ٤٥١.

(٢) لفظ الحديث بتمامه: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: مَن يدعوني فأستجيب له!، ومَن يسألني فأعطيه! ومَن يستغفرني فأغفر له». وفي لفظ آخر: «ينزل الله إلى السماء الدنيا كل ليلة، حين يمضي ثلث الليل الأول فيقول: أنا الملك، أنا الملك، مَن ذا الذي يدعوني فأستجيب له! مَن ذا الذي يسألني فأعطيه! مَن ذا الذي يستغفرني فأغفر له! فلا يزال كذلك حتى يضيء الفجر». أخرجه البخاري في التهجد باب ١٤، ومسلم في المسافرين حديث ١٦٨، ١٧٠، وأبو داود في السنّة باب ١٩، والترمذي في الصلاة باب ٢١١، والدعوات باب ٧٨، وابن ماجه في الإقامة باب ١٨٢، والدارمي في الصلاة باب ١٦٨، ومالك في القرآن حديث ٣٠، وأحمد في المسند ٢/ ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٢.

(٣) لفظ الحديث بتمامه: عن أبي هريرة، قال رسول الله ﷺ: «خلق الله عزّ وجلّ آدم على صورته، طوله ستون ذراعًا، فلمّا خلقه قال: اذهب فسلّم على أولئك النفر، وهم نفر من الملائكة جلوس، فاستمع ما يجيبونك، فإنها تحيتك وتحية ذريتك، قال: فذهب فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، قال: فزادوا ورحمة الله، قال: فكل مَن يدخل الجنة على صورة آدم، وطوله ستون ذراعًا فلم يزل الخلق ينقص بعده حتى الآن». أخرجه البخاري في الاستئذان باب ١، ومسلم في البر حديث ١١٥، والجنة حديث ٢٨، وأحمد في المسند ٢/ ٢٤٤، ٢٥١، ٣١٥، ٣٢٣، ٤٣٤، ٤٦٣، ٥١٩. وقوله عليه السلام: على صورته: الضمير في «صورته» هنا يعود إلى آدم، أي خلق الله آدم على صورته التي خلقه عليها من كونه طوله ستون ذراعًا، وقد تمسك المشبهة والمجسمة بهذا الحديث حيث أرجعوا الضمير في «صورته» إلى الله تعالى، وهو تأويل بعيد ردّه الجمهور.

«إن الجبار يضع قدمه في النار»[١].

«إنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه»[٢].

«إن الصدقة تقع في كف الرحمـٰن»[٣] إلى غير ذلك.

والجواب: أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها، ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها، جريًا على الطريق الأسلم الموافق للوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

أو تأول تأويلات مناسبة موافقة لما دلّت عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير، وشروح الحديث سلوكًا للطريق الأحكم الموافق للعطف في ﴿إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧].

فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيّز[٤] والجهة[٥] فما بال الكتب السماوية!

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، منها بلفظ: عن أبي هريرة عن النبيّ ﷺ قال: «تحاجّت النار والجنة فقالت النار: أُوثرتُ بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: فما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم وعجزهم، فقال الله للجنة: أنت رحمتي أرحم بك مَن أشاء من عبادي، وقال للنار: أنت عذابي أعذب بك مَن أشاء من عبادي، ولكل واحدة منكم ملؤها، فأما النار فلا تمتلىء فيضع قدمه عليها، فتقول: قط قط فهنالك تمتلىء ويُزوى بعضها إلى بعض». أخرجه البخاري في تفسير سورة ٥٠، باب ١، والأيمان باب ١٢، والتوحيد باب ٧، ٢٥، ومسلم في الجنة حديث ٣٥، ٣٧، ٣٨، والترمذي في الجنة باب ٢٠، وتفسير سورة ٥٠، وأحمد في المسند ٢/٣٦٩، ٥٠٧، ٣/١٣.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٥/٢٧٨.

(٣) لفظ الحديث بتمامه: قال رسول الله ﷺ: «ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمـٰن بيديه وإن كانت تمرة فتربوا في كف الرحمـٰن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله». أخرجه مسلم في الزكاة حديث ٦٣، والنسائي في الزكاة باب ٤٨، وابن ماجه في الزكاة باب ٢٨، وأحمد في المسند ٢/٢٦٨، ٥٣٨.

(٤) الحيّز: تقدم شرح مصطلح «الحيّز» قبل قليل.

(٥) الجهة: عند الحكماء يطلق على معنيين: أحدهما: أطراف الامتدادات، وبهذا المعنى يقال: ذو الجهات الثلاث والسبع إذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست، بل تكون أقل وأكثر وتسمى مطلق الجهة. والمعنى الثاني: تلك الأطراف من حيث إنها منتهى الإشارات الحسية ومقصد الحركات الأينية ومنتهاها بالحصول منه، أي بالقرب منه والحصول عنده، فخرج الحيّز والمكان لأن كلًا منهما مقصد الحركات ومنتهاها لكن لا بالحصول عنده بالحصول فيه، ودخل المحدود المركز ويسمى بالجهة المطلقة. فالجهة بالمعنى الأول قائمة بالجسم الذي هو ذو جهة، وبالمعنى الثاني بخلاف ذلك. ثم الجهة المطلقة إما حقيقية وهي التي لا تكون وراءها تلك الجهة، وإما غير حقيقية =

والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك؟ من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك، وتحقيق كما قررت. الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته، وحقية المعاد وحشر الأجساد في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد، مع أن هذا أيضًا حقيق بغاية التأكيد، والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان، والآراء من التوجه إلى العلو عند الدعاء ورفع الأيدي إلى السماء.

أجيب: بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى اصطلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق، ما يكون ظاهرًا في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث، وتوجه العقلاء إلى السماء، ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء، بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء، إذ منها يتوقع الخيرات والبركات، وهبوط الأنوار، ونزول الأمطار.

الواجب لا يتصف بالكميات ولا الكيفيات

(قال: تنبيه فلا يتصف بشيء من الكميات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة والفرح والغم والغضب واللذة والألم.

وقول الحكماء: باللذة العقلية لما أنه يدرك كمالاتها فيبتهج بها إنما يتم لو ثبت أن إدراك الملائم في الغائب لذة أو ملزوم لها كما في الشاهد)[1].

= وهي التي تكون وراءها تلك الجهة، فالفوق الحقيقي هو ما لا يكون وراؤه فوقًا وهو المحدود، والتحت الحقيقي هو ما لا يكون وراء تحتًا وهو المركز. ومراد الحكماء من قولهم: إن الفوق والتحت لا يتبدلان لأن القائم إذا صار منكوسًا لم يصر ما يلي رأسه فوقًا وما يلي رجله تحتًا، بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق بخلاف باقي الجهات. فإن الحقيقيين منهما غير متبدلين لا أنهما لا يتبدلان مطلقًا، سواء كان حقيقيين أو غير حقيقيين، فعلى هذا تبدل غير الحقيقيين منهما لا ينافي مرادهم (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٥٩٨).

(١) قال في المواقف: اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة كالطعم واللون والرائحة والألم وكذا اللذة الحسية، وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة قالوا: اللذة إدراك الملائم فمن أدرك كمالًا في ذاته التذّ به وذلك ضروري. ثم إن كماله تعالى أجلّ الكمالات وإدراكه أقوى الإدراكات فوجب أن تكون لذاته أقوى اللذات. والجواب: لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك، كما مرّ، وإذا كان سببًا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة، ووجود السبب لا يكفي دون وجود القابل وإن سلم فلم قلت: إن إدراكنا مماثل لإدراكه في الحقيقة (شرح المواقف ٨/٤٣ ـ ٤٤) (وانظر أيضًا «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٢/٦٦ ـ ٦٧). الفصل الثاني عشر: في تنزيه ذات الله تعالى عن الكيفيات.

تنبيه: لما ثبت أن الواجب ليس بجسم ظهر أنه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة مثل الصورة، واللون، والطعم، والرائحة، واللذة، والألم، والفرح والغم، والغضب، ونحو ذلك، إذ لا يعقل منها إلا ما يخص الأجسام، وإن كان البعض منها مختصًا بذوات الأنفس. ولأن للبعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال.

وأثبت الحكماء اللذة العقلية، لأن كمالاته أمور ملائمة وهو مدرك لها، فيبتهج بها.

واعترض بأنه إن أريد أن الحاجة التي تسميها اللذة هي نفس إدراك الملائم فغير معلوم. وإن أريد أنها حاصلة البتة عند إدراك الملائم، فربما يختص ذلك بإدراكنا دون إدراكه، فإنهما مختلفان قطعًا.

واعلم أن بعض القدماء بالغوا في التنزيه حين امتنعوا عن إطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعمًا منهم أنه يوجب إثبات المثل له، وليس كذلك، إذ المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين مشيئته ومشيئة غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصفات. وأشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن إطلاق اسم الموجود عليه. وأما الامتناع عن إطلاق الماهية، فمذهب كثير من المتكلمين. لأن معناها المجانسة[1]، يقال ما هذا الشيء من أي جنس هو؟

قالوا: وما روي أن أبا حنيفة[2] رحمه الله كان يقول: «إن لله تعالى مشيئة لا يعلمها إلا هو» ليس بصحيح، إذ لم يوجد في كتبه، ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه. ولو ثبت فمعناه أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل أو خبر أو أن له اسمًا لا يعلمه غيره، فإن لفظة ما قد يقع سؤالًا عن الاسم.

---

(١) المجانسة: المتجانسان هما اللذان لهما تشابه معًا في الوضع، وليس يجوز أن يقع بينهما ذو وضع (معيار العلم في المنطق ص ٢٩٧). والتجانس بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالإنسان والفرس، وهما من أقسام الوحدة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٨١).

(٢) أبو حنيفة: هو النعمان بن ثابت بن كاوس بن هرمز مرزبان بن بهرام الإمام الأعظم المجتهد أبو حنيفة الكوفي البغدادي، ولد بالكوفة سنة ٨٠ هـ، وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء، توفي سنة ١٥٠ هـ. من تصانيفه: «رسالته إلى عثمان البتي قاضي البصرة»، «الفقه الأكبر» وعليه شروح، «كتاب الرد على القدرية»، «كتاب العالم والمتعلم»، «المسند» في الحديث (كشف الظنون ٦/ ٤٩٥).

قال الشيخ أبو منصور[1] رحمه الله: إن سألنا سائل عن الله تعالى ما هو؟

قلنا: إن أردت ما اسمه؟ فالله الرحمـٰن الرحيم. وإن أردت ما صفته؟ فسميع بصير، وإن أردت ما فعله؟ فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه، وإن أردت ما ماهيته؟ فهو متعال عن المثال والجنس.

المبحث الثالث

الواجب لا يتّحد بغيره[2]

(قال: في أنه لا يتحد بغيره لما سبق ولامتناع كون الواحد واجبًا ممكنًا ولا يحل فيه لأن الحال في الشيء محتاج إليه، ولأنه إن احتاج إلى المحل لزم إمكانه وإلا امتنع حلوله، وقد يستدل بأن الحلول إما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير أو لا فيجب نفيه وبأن ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية في التحيز وبأنه لو جاز حلوله في الأجسام لما وقع للقطع وبعدم حلوله في أصغرها).

المبحث الثالث: الواجب لا يتحد بغيره، ولا يحل فيه. أما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولأنه يلزم كون الواجب هو الممكن، والممكن هو الواجب، وذلك محال بالضرورة وأما الحلول فلوجوه:

الأول: أن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة. سواء كان حلول جسم في مكان، أو عرض في جوهر أو صورة في مادة كما هو رأي الحكماء، أو صفة في موصوف، كصفات المجردات، والافتقار إلى الغير ينافي الوجوب.

فإن قيل: قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد.

قلنا: ذلك من خواص الأجسام، ومفضي إلى الانقسام، وعائد إلى حلول الجسم في المكان.

---

(١) أبو منصور: هو محمد بن محمود بن محمود الماتريدي أبو منصور الحنفي، من أئمة علماء الكلام نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣ هـ. من تصانيفه: «بيان وهم المعتزلة»، «تأويلات أهل السنة»، «الدرر في أصول الدين»، «الرد على تهذيب الكعبي في الجدل»، «عقيدة الماتريدية»، «كتاب التوحيد وإثبات الصفات»، «كتاب الجدل»، «مأخذ الشرائع» في أصول الفقه، «المقالات»، «شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة» (انظر: كشف الظنون ٣٦/٦ ـ ٣٧، تاريخ بغداد ٣٢٣/١٣، وفيات الأعيان ١٦٣/٢، النجوم الزاهرة ١٢/٢٠، البداية والنهاية ١٠/ ١٠٧).

(٢) انظر شرح المواقف ٣٢/٨ ـ ٣٥. المقصد الخامس: في أنه تعالى لا يتحد بغيره، وانظر أيضًا «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٧٠/٢: في نفي الاتحاد.

الثاني: أنه لو حل في محل فإما مع وجوب ذلك وحينئذٍ يفتقر إلى المحل ويلزم إمكانه، وقدم المحل، بل وجوبه، لأن ما يفتقر إليه الواجب أولى بأن يكون واجبًا، وإما مع جوازه وحينئذٍ يكون غنيًا عن الحل.

والحال يجب افتقاره إلى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجًا إليه، هكذا قرره الإمام[1] رحمه الله.

ثم اعترض بأنه على التقدير الأول لا يلزم الافتقار لجواز أن توجب ذاته ذلك المحل، والمحل الحلول، أو توجب ذاته المحل، والحلول جميعًا، ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه إليها. وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لأنا لا نسلم أن الحال في الشيء يكون محتاجًا إليه كالجسم المعين بحل في الحيّز المعين مع عدم احتياجه في ذاته إليه.

وقد تقرر بأنه إذا كان مستغنيًا بالذات لزم إمكانه وقدم المحل وهو ظاهر. واعترض: بأن عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات، ليلزم إمكانه في قدم المحل لجواز أن يكون كل من الغنى والاحتياج عارضًا بحسب أمر خارج.

وأجيب: بأن عدم مجرد الاستغناء بالذات يستلزم الإمكان لأن الواجب مستغني بالذات ضرورة ولا حاجة إلى توسيط الاحتياج بالذات، وقد يقرر بأنه إن كان محتاجًا بالذات لزم إمكانه، وإلا امتنع حلوله.

وردّ: بأن عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج، فلا ينافي الحلول.

الثالث: أن الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال، وجب نفيه عن الواجب، وإن كان لزم كون الواجب مستكملًا بالغير وهو باطل وفاقًا.

الرابع: أنه لو حل في شيء لزم تحيّزه. لأن المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول الفرض في الحيّز تبعًا لحصول الجوهر.

وأما صفات الباري عزّ وجلّ فالفلاسفة لا يقولون بها. والمتكلمون لا يقولون بكونها أعراضًا ولا بكونها حالة في الذات، بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت[2].

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) عند الكلام عن الله تعالى يقال: «الذات الإلـٰهية» ويتضح ذلك عند متكلمي وفلاسفة الإسلام، خصوصًا لدى المعتزلة والأشاعرة فيما يعرف بمشكلة الذات والصفات. وعند المعتزلة ذات الله واحدة لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه، ولهذا لم يجعلوا صفات الله تعالى معاني قائمة بذاتها=

الخامس: أنه لو حل في الجسم على ما يزعم الخصم، فإما في جميع أجزائه فيلزم الانقسام أو في جزء منه فيكون أصغر الأشياء، وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف.

السادس: لو حل في جسم والأجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين، لجاز حلوله في أحقر الأجسام وأرذلها، فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوض وهو باطل بلا نزاع[1].

الحلول والاتحاد محكي عن النصارى

(قال: والاتحاد محكي عن النصارى في حق عيسى عليه السلام، وعن بعض الغلاة في حق أئمتهم وعن بعض المتصوفة في حق كلمتهم، وأما ما يدعي بعضهم

= بل هي ذات الله. فعلمه هو ذاته. وقدرته هي ذاته، لأنه تعالى عالم بعلم. وهو كما قال أبو الهذيل الهلاف. كذلك النظام يؤكد وحدة الذات الإلـٰهية تأكيدًا قاطعًا نافيًا كل اختلاف فيها، ويرى أن صفات الله تعالى هي إثبات لذاته ونفي لمسلوبات هذه الصفات، فمعنى قولي: إنه عالم، إثبات ذاته ونفي الجهل عنه. وكذلك في سائر الصفات. وقال أبو علي الجبائي: إن صفات الله تعالى هي لذاته، وجاء ابنه أبو هاشم الجبائي وقال: إن الصفات هي أحوال ثابتة للذات، ومقابل ذلك قالت الصفائية من الأشعرية والسلف: إن الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، مريد بإرادة، متكلم بكلام، باقٍ ببقاء. وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة إزلية ومعانٍ قائمة في ذاته (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٤٥١).

(١) قال في المواقف: إنه تعالى لا يتحد بغيره، لما علمت من امتناع اتحاد الاثنين مطلقًا وأنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وأنه ينفي الوجوب الذاتي، وأيضًا لو استغني عن المحل لذاته لم يحل فيه، وإلا لاحتاج إليه لذاته ولزم قدم المحل، وأيضًا فإن المحل إن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه إلى أجزائه وإلا كان أحقر الأشياء، وأيضًا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول والأجسام متساوية في القبول، وإنما التخصص للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة، وإنه ضروري البطلان. واعلم أن المخالف في هذين الأصلين ثلاث طوائف: الأولى: النصارى وضبط مذهبهم أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه، كل ذلك إما ببدنه أو بنفسه، وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذٍ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق أو لا، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنًا شريفًا كما سمى إبراهيم خليلًا. الطائفة الثانية: النصيرية والإسحاقية من الشيعة قالوا: ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين وفي طرف الخير كالملائكة، فلا يمتنع أن يظهره الله تعالى في صورة بعد الكاملين وأولي الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العترة الطاهرة، وهو مَن يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة، ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم. الطائفة الثالثة: بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى (شرح المواقف ٨/ ٣٢ ـ ٣٥).

من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد، أو أنه لا كثرة في الوجود أصلًا فبحث آخر)[١].

والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات، بل أولى لاستحالة انتفاء الصفة عن الذات، والاحتمالات التي يذهب إليها أوهام المخالفين في هذا الأصل ثمانية.

حلول ذات الواجب أو صفته في بدن الإنسان أو روحه، وكذا الاتحاد. والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون إلى الإسلام. أما النصارى: فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى جوهر واحد، ثلاثة أقانيم[٢]، هي الوجود والعلم والحياة، المعبر عنها عندهم، بالأب، والابن، وروح القدس على ما يقولون: آبًا ابنًا روحًا قدسًا، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه، وبالأقنوم الصفة، وجعل الواحد ثلاثة جهالة، أو ميل إلى أن الصفات نفس الذات، واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيره جهالة أخرى، وكأنهم يجعلون القدرة راجعة إلى الحياة، والسمع والبصر إلى العلم ثم قالوا: إن الكلمة وهي أقنوم العلم، اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته[٣] بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية[٤]، وبطريق الإشراق كما تشرق الشمس من قوة على بلور عند النسطورية[٥]، وبطريق الانقلاب لحمًا ودمًا بحيث صار الإلـٰه هو المسيح عند اليعقوبية[٦].

---

(١) انظر الحاشية السابقة.

(٢) الأقانيم: عند النصارى ثلاث صفات من صفات الله وهي العلم والوجود والحياة، وعبروا عن الوجود بالآب وعن الحياة بروح القدس، وعن العلم بالكلمة، وقالوا: أقنوم الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٤٨).

(٣) الناسوت: عند الصوفية هي محل اللاهوت، وتطلق أيضًا على عالم الشهادة أي الدنيا (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٨٠). والناسوت كلمة سريانية الأصل، ومعناها طبيعة الإنسان، وقيل: أصلها الناس زيد في آخرها واو وتاء مثل ملكوت وجبروت.

(٤) الملكانية: أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها. ومعظم الروم ملكانية قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته. ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم، ويعنون بروح القدس: أقنوم الحياة (الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ٢٨).

(٥) النسطورية: أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمن المأمون وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه، وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة، قال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو (الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ٢٩).

(٦) اليعقوبية: أصحاب يعقوب، قالوا بالأقانيم الثلاثة إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحمًا ودمًا فصار الإلـٰه هو المسيح، وهو الظاهر بجسده بل هو هو، وعنهم أخبرنا القرآن الكريم: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ

ومنهم مَن قال: ظهر اللاهوت[١] بالناسوت[٢]، كما يظهر الملك في صورة البشر، وقيل: تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن.

وقيل: إن الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق للعادات.

وقيل: تفارقه فتحله الآلام والآفات إلى غير ذلك من الهذيانات.

وأما المنتمون إلى الإسلام، فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون، بأنه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي[٣]، وكبعض الجن أو الشياطين في صورة الأناسي فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين. وأولى الناس بذلك علي وأولاده المخصوصون الذين عم خير البرية، والعلم؛ وفي الكلمات العلمية، والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والأعمال ما هو فوق الطاقة البشرية.

ومنهم بعض المتصوفة القائلون بأن السالك إذا أمعن في السلوك، وخاصة لجهة الأصول، فربما يحل الله فيه تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، وكالنار في الحجر، بحيث لا يتمايز أو يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير.

وصح أن يقول: هو أنا، وأنا هو. وحينئذٍ يرتفع الأمر والنهي، ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر، وفساد الرأيين غني عن البيان. وهـٰهنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول والاتحاد، وليسا منه في شيء.

الأول: أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته. ويغيب عن كل ما سواه، ولا يرى في الوجود إلا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد[٤] وإليه يشير

= ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٧٢] (الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ٣٠).

(١) اللاهوت: كلمة سريانية بمعنى الألوهية، وقيل: أصله لا، بمعنى إلـٰه زيدت فيه الواو والتاء. واللاهوت عند الصوفية هي الحياة السارية في الأشياء، والناسوت محلها وذلك الروح (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٠١).

(٢) الناسوت: انظر شرحها في الصفحة السابقة.

(٣) دحية الكلبي: هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي صحابي بعثه رسول الله ﷺ برسالته إلى قيصر يدعوه للإسلام، وشهد كثيرًا من الوقائع، كان يضرب به المثل في حسن الصورة، وشهد يرموك ثم نزل دمشق وسكن المزة وعاش إلى خلافة معاوية بن أبي سفيان، توفي نحو سنة ٤٥ هـ (انظر كتاب الثقات لابن حبان ٣/ ١١٧، طبقات ابن سعد ٤/ ١٨٨).

(٤) الفناء: عند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازم نفسه، ففناء الشخص عن نفسه عدم شعوره، وفناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه، ومعنى الفناء تبديل الصفات البشرية بالصفات=

الحديث الإلـٰهي «إن العبد لا يزال يتقرب إليّ حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع، وبصره الذي به يبصر»[١] وحينئذٍ ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول[٢] أو الاتحاد[٣]، لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وتعذر الكشف عنها بالمقال. ونحن

= الإلـٰهية دون الذات، فكلما ارتفعت صفة قامت صفة إلـٰهية مقامها، فيكون الحق سمعه وبصره كما نطق به الحديث. وفي «توضيح المذاهب»: الفناء عند أرباب السلوك عبارة عن نهاية السير في الله وذلك لأن السير إلى الله ينتهي وقته عندما يقطع العبد صحراء الوجود بقدم الصدق مرة واحدة، ويتحقق السير في الله عندما يتطهر العبد من شوائب الحدثان بعد الفناء الذاتي المطلق فيمنح تلك الدرجة حتى يتصف بأوصاف الله ويتخلق بالأخلاق الربانية مترقيًا فيها. وفي مجمع السلوك: الفناء هو أن لا ترى شيئًا إلا الله ولا تعلم إلا الله وتكون ناسيًا لنفسك ولكل الأشياء سوء الله، فعند ذلك يتراءى لك أنه الرب. إذ لا ترى ولا تعلم شيئًا إلا هو، فتعتقد أنه لا شيء إلا هو، فتظن أنك هو، وليس في الوجود إلا الله (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٢٩١ ـ ١٢٩٢).

(١) لفظ الحديث بتمامه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله قال: مَن عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته» أخرجه البخاري في الرقاق باب ٣٨.

(٢) الحلول: اختلف العلماء في تعريفه، فقيل: هو اختصاص شيء بشيء، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، وقيل: معنى حلول شيء في شيء هو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء. وقيل: الحلول هو الاختصاص الناعت أي التعلق الخاص الذي به يصير أحد المتعلقين نعتًا للآخر والآخر منعوتًا به. وقال بعض المتكلمين: الحلول هو الحصول على سبيل التبعية. قال جمهور المتكلمين: إن الله تعالى يحل في غيره لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية، وإنه ينفي الوجود الذاتي. والحلول السَّرَياني: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالًا والمسري فيه محلًا. والحلول الجواري: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفًا للآخر كحلول الماء في الكوز (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٠٦).

(٣) الاتحاد: عند صوفية الإسلام مذهب يشير إلى اتحاد المخلوق بالخالق، ولا يعنون به اتحادًا حقيقيًا، وإنما هو مجرد شعور بالاتحاد، وهو شعور يتجاوز فيه الصوفي كل كثرة ولا يعود يثبت إلا وجود الله، ذلك أنه إذا وصل إلى حال الفناء لا يعود يشعر بذاته أو بشيء من جوارحه وقد يفسر الصوفي تجربته هذه على أنها اتحاد بينه وبين الخالق، وأول مَن تحدّث عن الاتحاد بهذا المعنى أبو يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦٤ هـ. وقد عبّر عن حال اتحاده بعبارات شنيعة، تعرف بالشطحات مثل قوله: سبحاني ما أعظم شاني. وقد يرد لفظ الاتحاد عند بعض المتأخرين من متفلسفة الصوفية كابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ، وابن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ، ويشيرن به إلى شهود الوحدة، فليس الاتحاد عند ابن الفارض مثلًا اتحادًا بمعنى أن وجودًا خاصًا اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق، وهو وجود الله، وإنما هو شهود الحق المطلق الواحد في حال تزول فيها الكثرة، ويشهد=

على سبيل التمني، نفترق من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق.

الثاني: أن الواجب هو الوجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلًا، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب، إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر لا بطريق المخالطة، وبتكثره في النواظر، لا بطريق الانقسام، فلا حلول هـٰهنا، ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية. وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرح. وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه ولكن ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: ٣٣].

المبحث الرابع

امتناع اتصاف الواجب بالحادث[١]

(في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافًا للكرامية[٢]، وأما الاتصاف بما له تعلقات حادثة أو بما يتجدد من السلوب والإضافات والأحوال فليس من المتنازع فلا يصلح تمسكًا لهم. والاستدلال بأن المصحح للاتصاف هو مطلق الصفة إذ لا عبرة بالقدم لكونه عدميًا فاسد لجواز أن يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة أو يكون القدم شرطًا أو الحدوث مانعًا. لنا وجوه:

الأول: الإجماع على أن ما يصح عليه إن كان صفة كمال لم يخل عنه وإلا لم يتصف به.

الثاني: أن الاتصاف بالحادث تغير، وهو عليه محال.

الثالث: أنه لو جاز لجاز في الأزل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الأزل لامتناع الاتصاف بالشيء بدونه.

الرابع: أنه لو جاز لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته الحادث لما مر. واستضعف الأول بأن يجوز أن تكون الحوادث

= فيها الصوفي كل شيء بعين الوحدة. ومن هنا أطلق ابن تيمية على متفلسفة الصوفية من أصحاب الوحدة اسم الاتحادية أيضًا، لأنهم في رأيه يقولون بإمكان اتحاد الخالق بالمخلوق (الموسوعة الفلسفية العربية ص ١٨).

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٥ ـ ٤٣. المقصد السادس: أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته.

(٢) الكرامية: تقدم الحديث عنهم قبل قليل.

كمالات متلاحقة مشروطًا ابتداء الكل بانقضاء الآخر وفيه نظر. والثاني: بأن التغيير بمعنى تبدل في الصفات من غير تأثر عن الغير نفس المتنازع، والثالث: بأن اللازم أزلية الجواز، والمحال جواز الأزلية، والرابع: منع مقدمات الملازمة).

المبحث الرابع: الجمهور على أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحادث أي الموجود بعد العدم خلافًا للكرامية. وأما اتصافه بالسلوب والإضافات الحاصلة بعد ما لم تكن، ككونه غير رازق لزيد الميت، رازقًا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقات ككونه عالمًا بهذا الحادث قادرًا عليه فجائز، وكذا بالأحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند أبي الحسين البصريّ[(١)] على ما سيجيء تحقيق ذلك، وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الرازيّ من أن القول بكون الواجب محلًا للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية وإن كانوا يتبرؤون عنه.

أما الأشاعرة[(٢)]: فلأن زيدًا إذا وجد، كان الواجب غير قادر على خلقه بعدما كان وفاعلًا له؛ عالمًا بأنه موجود، مبصرًا لصورته، سامعًا لصوته، آمرًا له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك.

وأما المعتزلة[(٣)]: فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده أو عدمه،

---

(١) أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي البصري أبو الحسين الطيب المعتزلي، أحد أئمة المعتزلة، وُلد في البصرة وسكن بغداد وتُوفي بها سنة ٤٣٦، له من الكتب: «تصفح الأدلة» في أصول الدين، «شرح الأصول الخمسة»، «غرر الأدلة» في أصول الدين، «فائت العين على كتاب العين للخليل» في اللغة، «كتاب الإمامة»، «معتمد في الأصول»، (كشف الظنون ٦/٦٩، وفيات الأعيان ١/٤٨٢).

(٢) الأشاعرة: فرقة كلامية تنسب للإمام أبي الحسن الأشعري الذي انشق عن مذهب الاعتزال وعاد إلى الحق كما قال، وهو مذهب أهل السنّة والجماعة، وقد كانت لهم آراء واضحة ضد جميع الفرق المبتدعة، وتطورت هذه الفرقة وبرز من أعلامها: أبو بكر الباقلاني، الإمام الغزالي، الإسفراييني، والإمام فخر الدين الرازي وغيرهم، ووضعوا العديد من المؤلفات التي كشفت عن معتقد أهل السنّة والجماعة، كما كتب الكثير عنهم مثل ابن عساكر في كتابه «تبيين كذب المفتري فيما ينسب للإمام الأشعري»، وقد أفرد لهم الشهرستاني فصلًا عامًا في كتابه: «الملل والنحل» ص ٩٢ ـ ١٠٣.

(٣) المعتزلة: فرقة كلامية تنسب إلى واصل بن عطاء من حيث النشأة، مع اختلاف بين الباحثين وعلماء الفرق في ذلك، وقد اختلفت في بعض معتقداتها عما أجمع عليه أهل السنّة والجماعة (السلف وأهل الحديث والأشاعرة)، واعتقادها يقوم على أصول خمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن أهم مقولاتهم: حرية العبد المطلقة في خلق أفعال عباده. وقد افترقت المعتزلة إلى فرق عديدة (انظر: الفرق بين الفرق ص ١١٤ ـ ٢٠١، الملل والنحل ص ٤٣ ـ ٨٤، طبقات المعتزلة ص ٢٨ وما بعدها).

والسامعية، والمبصرية، لما يحدث من الأصوات والألوان، وكذا بتجدد العالميات عند تجدد المعلومات عند أبي الحسين البصري.

وأما الفلاسفة: فلقولهم بأن لله تعالى إضافة إلى ما حدث، ثم فني بالقبلية ثم المعية، ثم البعدية؛ وهم لا يقولون بوجود كل إضافة، حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع، وهذه الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع، وقد يتمسك بأن المصحح لقيام الصفة بالواجب، إما كونها صفة، فيعم القديم والحادث، وإما مع قيد القدم، أعني كونه غير مسبوق بالعدم، وهو عدمي لا يصلح جزءًا للمؤثر.

وجوابه: منع الحصر لجواز أن يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة، على أن يكونا أمرين متخالفين متشاركين في مفهوم الوصفية، ولو سلم: يجوز أن يكون القدم شرطًا أو الحدوث مانعًا، احتج المانعون بوجوه:

الأول: أنه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالإجماع، وجه اللزوم، أن ذلك الحادث، إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه، مع جواز الاتصاف به نقصًا بالاتفاق، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على أن كل ما يتصف هو به يلزم أن يكون صفة الكمال.

واعترض: بأنا لا نسلم أن الخلو عن صفة الكمال نقص، وإنما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفًا بكمال، يكون زواله شرطًا لحدوث هذا الكمال. وذلك بأن يتصف دائمًا بنوع كمال يتعاقب أفراده من غير بداية ونهاية! ويكون حصول كل لاحق مشروطًا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الأفلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطًا لحصول كمال آخر، بل لاستمرار كمالات غير متناهية، فلا يكون نقصًا.

وأجيب: بأن المقدمة إجماعية بل ضرورية، والسند مدفوع بأنه إذا كان كل فرد حادث، كان النوع حادثًا ضرورة، لأنه لا يوجد إلا في ضمن فرد. وبأن الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث، فيكون حادثًا ضرورة. وبأنه في الأزل يكون خاليًا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الأزل فيكون ناقصًا.

الثاني: وهو العمدة عند الحكماء أن الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال.

وجوابه: أن اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الأزل على أن يكون في الأزل قيدًا للجواز، وهو لا يستلزم إلا أزلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في

الأزل على أن يكون قيدًا للاتصاف ليلزم جواز أزلية الحادث، ولا خفاء في أن المحال جواز أزلية الحادث، بمعنى إمكان أن يوجد في الأزل، لا أزلية جوازه، بمعنى أن يمكن في الأزل وجوده في الجملة.

وهذا كما يقال: إن قابلية الإلـٰه لإيجاد العالم متحققة في الأزل بخلاف قابليته لإيجاد العالم في الأزل، أي يمكن في الأزل أن يوجده، ولا يمكن أن يوجده في الأزل، ومبنى الكلام، على أن يعتبر الحادث بشرط الحدوث، وإلا فلا خفاء في إمكان وجوده في الأزل.

الثالث: أنه لو جاز اتصافه بالحادث، لزم عدم حلوله عن الحادث فيكون حادثًا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك.

وأما الملازمة فلوجهين:

أحدهما: أن المتصف بالحادث لا يخلو عنه، وعن ضده. وضد الحادث حادث، لأنه منقطع إلى الحادث، ولا شيء من القديم كذلك، لما تقرر أن ما يثبت قدمه امتنع عدمه.

وثانيهما: أنه لا يخلو عنه وعن قابليته، وهي حادثة لما مرّ من أن أزلية القابلية تستلزم جواز أزلية المقبول، فيلزم جواز أزلية الحادث وهو محال، وكلا الوجهين ضعيف.

أما الأول: فلأنه إن أريد بالضد ما هو المتعارف، فلا نسلم أن لكل صفة ضد أو أن الموصوف لا يخلو عن الضدين، وإن أريد أن مجرد ما ينافيه وجوديًا كان أو عدميًا حتى أن عدم كل شيء ضد له، ويستحيل الخلو عنهما، فلا نسلم أن ضد الحادث حادث. فإن القدم والحدوث[1] إن جعلا من صفات الموجود خاصة، فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وإن أطلقا على المعدوم أيضًا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود أو مسبوقًا به فهو قديم، وامتناع زوال القديم إنما هو في الموجود لظهور زوال العدم الأزلي لكل حادث.

وأما الثاني: فلأن القابلية اعتبار عقلي معناه، إمكان الاتصاف ولو سلم فأزليتهما إنما تقتضي أزلية جواز المقبول أي إمكانه لا جواز أزليته ليلزم المحال. وقد عرف الفرق.

(١) القدم والحدوث: انظر شرحًا وافيًا لمصطلحي «القدم» و«الحدوث» في الجزء الأول.

الفصل الثالث

في الصفات الوجودية

وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: الصفات زائدة على الذات.

المبحث الثاني: في أنه تعالى قادر.

المبحث الثالث: في أنه تعالى عالم.

المبحث الرابع: في أنه تعالى مريد.

المبحث الخامس: في أنه حيٌّ سميع بصير.

المبحث السادس: في أنه تعالى متكلّم.

المبحث السابع: في الصفات المُختَلَف فيها.



[الفصل الثالث]

[في الصفات الوجودية]

المبحث الأول

الصفات زائدة على الذات[1]

(المبحث الأول: صفاته زائدة على الذات[2]، فهو عالم له علم، قادر له قدرة حيٌّ له حياة، إلى غير ذلك. خلافًا للفلاسفة والمعتزلة).

في الوجودية لا خفاء ولا نزاع في أن اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدًا ليس في جهة وحيّز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالإضافات والأفعال، مثل كونه تعالى العلي[3] والعظيم[4]، والأول[5]، والآخر[6]، والقابض[7] والباسط[8]، والخافض

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٥٢ ـ ٥٧. المرصد الرابع: في الصفات الوجودية. المقصد الأول: في إثبات الصفات.

(٢) انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الذات الإلهية» في أول هذا الجزء.

(٣) ورد وصف الله تعالى بالعلي في ٨ مواقع من القرآن الكريم وهي: [البقرة: ٢٥٥]، [الحج: ٦٢]، [لقمان: ٣٠]، [سبأ: ٢٣]، [غافر: ١٢]، [الشورى: ٤]، [الشورى: ٥١]، [الزخرف: ٤].

(٤) كما في قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٤﴾﴾ [الشورى: ٤]، وقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴿٩٦﴾﴾ [الواقعة: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴿٥١﴾ فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴿٥٢﴾﴾ [الحاقة: ٥١، ٥٢].

(٥) كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [الحديد: ٣].

(٦) انظر الحاشية السابقة.

(٧) كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٥].

(٨) كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [الرعد: ٢٦]، وانظر أيضًا: [الإسراء: ٣٠]، [القصص: ٨٢]، [العنكبوت: ٦٢]، [الروم: ٣٧]، [سبأ: ٣٦]، [الزمر: ٥٢]، [الشورى: ١٢].

والرافع، ونحو ذلك. وإنما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية، مثل كونه العالم والقادر. فعند أهل الحق له صفات أزلية زائدة على الذات، فهو عالم له علم قادر له قدرة، حيٌ له حياة، وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك. مع اختلاف في البعض، وفي كونها غير الذات، بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات، وكذا في الصفات بعضها مع بعض، وهذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء، حتى منع بعضهم أن يقال: صفاته قديمة، وإن كانت أزلية، بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا أن يقال هي قائمة بذاته أو موجودة بذاته. ولا يقال هي فيه أو معه أو مجاورة له أو حالة فيه، لإيهام التغاير، وأطبقوا على أنها لا توصف بكونها أعراضًا.

وخالف في القول بزيادة الصفات أكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة، ومَن يجري مجراهم من أهل البدع والأهواء، وسموا القائلين بها بالصفاتية[1]، ثم اختلفت عباراتهم فقيل: هو حيٌ عالم قادر لنفسه، وقيل: بنفسه. وقيل؛ لكونه على حالة هي أخص صفاته، وقيل: لا لنفسه، ولا لعلل. وكلام الإمام الرازي في تحقيق إثبات الصفات، وتحرير محل النزاع، ربما يميل إلى الاعتزال.

قال في المطالب العالية[2]: أهم المهمات في هذه المسألة، البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين مَن زعم أن العلم صفة قائمة بذات العالم، ولها تعلق بالمعلوم فهناك أمور ثلاثة: الذات والصفة والتعلق، ومنهم مَن زعم أن العلم صفة توجب العالمية، وأن هناك تعلقًا بالمعلوم من غير أن يعين أن المتعلق هو العلم أو العالمية ليكون هناك أمور أربعة، أو كلاهما ليكون هناك أمور خمسة. ثم قال:

---

(١) الصفاتية: قالت الصفاتية: إن الله تعالى: عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، مريد بإرادة، متكلم بكلام، باقٍ ببقاء، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه، وهي صفات موجودة أزلية ومعانٍ قائمة في ذاته. وعند المعتزلة ذات الله واحدة لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه، ولهذا لم يجعلوا صفات الله تعالى معاني قائمة بذاتها بل هي ذات الله، فعلمه هو ذاته، وقدرته هي ذاتها، لأنه تعالى عالم بعلم كما قال أبو الهذيل العلاف، كذلك النظام يؤكد وحدة الذات الإلـٰهية تأكيدًا قاطعًا نافيًا كل اختلاف فيها ويرى أن صفات الله تعالى هي إثبات لذاته ونفي لمسلوبات هذه الصفات، فمعنى قولي إنه عالم، إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، وكذلك في سائر الصفات. وقال أبو علي الجبائي: إن صفات الله تعالى هي لذاته، وجاء ابنه أبو هاشم الجبائي وقال: إن الصفات هي أحوال ثابتة للذات (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٤٥١).

(٢) انظر المطالب العالية من العلم الإلـٰهي للإمام فخر الدين الرازي ٣/ ١٤٢ ـ ١٥٠، الفصل الثاني: في أنه تعالى عالم لذاته أو لمعنى.

وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية، وندعي أنها أمر زائد على الذات، موجود فيه للقطع، بأن المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات، وإن مَن اعترف بكونه عالمًا لم يمكنه نفي هذه النسبة إذ لا معين للعالم إلا الذات الموصوفة بهذه النسبة، ولا للقادر إلا الذات الموصوفة بأنه يصح منه الفعل.

هذا: وقد عرفت أنه لا يجوز أن يكون العلم نفس الإضافة. وقد صرّح هو أيضًا بذلك. حيث قال في نهاية العقول، لو كان عالمًا وقادرًا مجردًا من إضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لأن وجود الأمور الإضافية مشروط بوجود المضافين، لكن المعلوم قد يكون محالًا، وقد يكون ممكنًا، لا يوجد إلا بإيجاد الله تعالى المتوقف على كونه عالمًا قادرًا.

الرد على الفلاسفة والمعتزلة في عدم زيادة الصفات

(لنا وجوه: الأول: أن حد العالم مَن قام به العلم، وعلة العالمية أعني كونه عالمًا هو العلم، وهذا لا يختلف شاهدًا وغائبًا بخلاف ما ليس من الوجوه التي توجب كون العالم عالمًا كالعرضية والحدوث ونحو ذلك.

الثاني: أنه لا يعقل من العالم إلا مَن له العلم، ومن المعلوم إلا ما تعلق به العلم فبالضرورة إذا كان عالمًا وكان له معلوم كان له علم، فإن قيل: علمه ذاته قلنا فلا يفيد حمله على الذات ولا تتميز الصفات ولا يفتقر إلى الإثبات، ويكون العلم مثلًا واجبًا معبودًا صانعًا للعالم موصوفًا بالكمالات فإن قيل: يكفي تغاير المفهوم كما في سائر المحمولات. قلنا: ليس الكلام في مثل العالم والقادر والحيّ بل في العلم والقدرة والحياة. فإن قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بلا علم، وبالمقدورات قادر بلا قدرة، كالواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وهكذا مع أن الموجود واحد لا غير قلنا: معلوم قطعًا أن الذات لا تكون علمًا وقدرة بل عالمًا وقادرًا. ويبقى الكلام في المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق ولا يفيدك تسميته بالتعلق للقطع بأنه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية.

الثالث: قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٦٦]، ﴿أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤]، ﴿ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، ﴿أَنَّ ٱلۡقُوَّةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]).

لنا وجوه:

الأول: طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالمشاهد، وتقريره على ما ذكره إمام الحرمين[١] أنه لا بد في ذلك من جامع للقطع بأنه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسمًا محدودًا بناء على أنا لا نشاهد الفاعل إلا كذلك.

والجوامع أربعة: العلة والشرط، والحقيقة والدليل.

فإنه إذا ثبت في الشاهد كونه الحكم معللًا بعلة كالعالمية بالعلم أو مشروطًا بشرط كالعالمية بالحياة، أو تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم مَن قام به العلم؛ أو دلّ دليل على مدلول عقلًا، كدلالة الأحداث على المحدث لزم المراد ذلك في الغائب.

وقد ثبت في الشاهد أن حقيقة العالم مَن قام به العلم. وأن الحكم بكون العالم عالمًا معلل بالعلم، فلزم القضاء بذلك في الغائب.

وكذا الكلام في القدرة والحياة، وغيرهما. وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه.

وقد تكون هذه الأحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم. فلا يتوجه منع الأمرين. نعم يتوجه ما قيل: إن هذه الأحكام إنما تعلل في الشاهد لجوازها، فلا تعلل في الغائب لوجوبها. وإن من شرط القياس[٢] أن يتماثل أمران فيثبت لأحدهما مثل ما يثبت للآخر، وهذه الأحكام مختلفة غائبًا وشاهدًا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك.

وكذا الصفات التي أثبتوها عللًا لها.

وأجيب: بأن الوجوب لا ينافي التعليل، غايته أنه لا يعلل إلا بالواجب والجائز يعلل بالجائز، وأنه لا اختلاف لهذه الأحكام، ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود. فإن العلم إنما يوجب كون العالم عالمًا من حيث كونه علمًا لا من حيث كونه عرضًا أو حادثًا أو نحو ذلك.

---

(١) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين الملقب بإمام الحرمين، ولد بنواحي نيسابور سنة ٤١٩ هـ وتوفي فيها سنة ٤٧٨ هـ، فقيه شافعي، متكلم أشعري، له الكثير من المؤلفات الهامة (انظر: كشف الظنون ٥/ ٦٢٦، الأعلام ٤/ ١٦٠، وفيات الأعيان ١/ ٢٨٧، طبقات السبكي ٣/ ٢٤٩، مفتاح السعادة ١/ ٤٤٠).

(٢) القياس: أحد أنواع الحجج، والقياس قول مؤلف، إذا سلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر اضطرارًا (وانظر شرحًا وافيًا لمصطلح «القياس» وأنواعه في الجزء الأول).

الوجه الثاني: أن الله تعالى عالم، وكل عالم فله علم. إذ لا يعقل من العالم إلا ذلك، وكذا القادر وغيره.

وتقرير آخر أن لله تعالى معلومًا وكل مَن له معلوم فله علم، إذ لا معنى للمعلوم إلا ما تعلق به العلم.

فإن قيل: سلمنا أن له علمًا، لكن لم لا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته لا زائدًا عليه. وكذا سائر الصفات؟

قلنا: لأنه يلزم منه محالات أحدها أن لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدة بمنزلة قولنا: الإنسان بشر، والذات ذات، والعالم عالم، والعلم علم.

وثانيها: أن يكون العلم هو القدرة، والقدرة هي الحياة، وكذا البواقي من غير تمايز أصلًا، لأنها كلها نفس الذات، فينتظم قياس هكذا. العلم هو الذات، والذات هي القدرة، لأن القدرة إذا كانت نفس الذات، كانت الذات نفس القدرة ضرورة.

وثالثها: أن يجزم العقل بكون الواجب عالمًا قادرًا، حيًا سميعًا بصيرًا من غير افتقار إلى إثبات ذلك بالبرهان، لأن كون الشيء نفسه ضروري.

ورابعها: أن يكون العلم مثلًا واجب الوجود لذاته، قائمًا بنفسه، صانعًا للعالم، معبودًا للعباد، حيًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا إلى غير ذلك من الكمالات، وليس كذلك وفاقًا، حين صرح الكعبي[١]. بأن مَن زعم أن علم الله يعبد فهو كافر.

فإن قيل: يكفي في عدم لزوم هذه المحالات، كون المفهوم من الذات، غير المفهوم من الصفات، وكون المفهوم من كل صفة مغايرًا للمفهوم من الأخرى، وهذا لا نزاع فيه، ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب.

---

(١) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، أبو القاسم، ولد في بلخ سنة ٢٧٣ هـ، وفيها توفي سنة ٣١٩ هـ، أحد أئمة الاعتزال، وشيخ الفرقة الكعبية، له عدة مؤلفات منها: «أدب الجدل»، «أوائل الأدلة»، «تجريد الجدل»، «تحفة الوزراء»، «تفسير القرآن»، «التهذيب» في الجدل، «عيون المسائل»، «قبول الأخبار في معرفة الرجال»، «كتاب الأسماء والأحكام»، «كتاب الإمامة»، «محاسن آل طاهر المسترشد» في الإمامة، «مفاخر خراسان»، «المقالات» (انظر: كشف الظنون ٥/ ٤٤٤، الأعلام ٤/ ٦٥، معجم المفسرين ١/ ٣٠٣، تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤، خطط المقريزي ٢/ ٣٤٨، وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢، لسان الميزان ٣/ ٢٥٥، اللباب ٣/ ٤٤، هدية العارفين ١/ ٤٤٤، طبقات المعتزلة ص ٨٨).

ألا نرى أن حمل مثل الكاتب، والضاحك، والعالم، والقادر على الإنسان يفيد، وربما يحتاج إلى البيان، مع اتحاد الذات، وعدم لزوم كون الكتابة وهو الضحك، والضاحك والناطق.

قلنا: ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك، مما يحمل على الذات بالمواطأة بل في العلم والقدرة والحياة، ونحوها مما لا يحمل إلا بالاشتقاق، فإنها إذا كانت نفس الذات كان لزوم المحلات المذكورة ظاهرًا.

فإن قيل: إنما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات، وكذا الصفات بعضها مع البعض، متغايرة بحسب الاعتبار، وإن كانت متحدة بحسب الوجود، وذلك بأن تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالمًا بل علمًا، ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرًا بل قدرة، ومن حيث كونه بحيث يصح أن يعلم ويقدر حيًا بل حياة وعلى هذا القياس؛ ويكون معنى الحمل، أن الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلًا، ولا خفاء في إفادته، وافتقاره إلى البيان، ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات أصلًا بحسب الوجود، وهذا كما أن الواحد نصف الاثنين، ثلث للثلاثة، ربع للأربعة، وهكذا إلى غير النهاية، مع أن الموجود واحد لا غير، والحمل مفيد، والنصفية متميزة عن الثلثية.

قلنا: كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلًا ضروري البطلان ككون الواحد، نفس النصفية، وثلث الثلثية، وإنما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق، أعني العلم والقدرة فإنه لا بدّ أن يكون معنى وراء الذات لا نفسه، ولا يفيدك تسميته بالتعلق، لأن مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الأعيان بمنزلة الحدوث والإمكان، بل من المعاني الحقيقية، فلا بدّ من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور أو وراء الذات فيثبت المطلوب.

وأيضًا وصف العالمية أو القادرية، وكذا المعلومية، أو المقدورية إنما تتحقق بعد تمام التعلق. فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بأمر فلا بد في التمايز من خصوصية، بها يكون أحد التعلقين علمًا والآخر قدرة، وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات. والحاصل أنه لا نزاع في أن الله تعالى عالم قادر حي ونحو ذلك، وهذه الألفاظ ليست أسماء للذات، من غير اعتبار معنى، بل هي أسماء مشتقة معناها إثبات ما هو مأخذ الاشتقاق، ولا معنى له سوى إدراك المعاني، والتمكن من الفعل والترك، ونحو ذلك، فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب.

كيف، والخلو عنها نقص، وذهاب إلى أنه لا يعلم ولا يقدر. ثم هذه المعاني يمتنع أن تكون نفس الذات لامتناع قيامها بأنفسها، ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني وراء الذات.

والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم، والقادر بلا قدرة، لا يرضون رأسًا برأس، بل يباهون بنفي الصفات ويعدون إثباتها من الجهالات.

الوجه الثالث: النصوص الدالة على إثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقوله: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤]، أي متلبسًا بمعنى أنه تعلق به العلم، لا بمعنى مقارنًا للعلم لئلا يلزم كون العلم منزلًا فيجب تأويله وكقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات: ٥٨].

أوجه المخالفين في زيادة الصفات على الذات

(قال: تمسك المخالف بوجوه:

الأول: أن الكل مستند إليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلًا وفاعلًا، ورد بمنع بطلانه.

الثاني: أنها صفات كمال فيستلزم استكماله بالغير. ورد بأنها ليست غيره، ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس المتنازع.

الثالث: أن عالميته مثلًا واجبة، والواجب لا يعلل ورد بعد تسليم كون العالمية غير العلم. بأن الواجب بمعنى ما يمتنع خلو الذات عنه، لا نسلم استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات.

الرابع: أن القول بتعدد القدماء كفر بإجماع. ورد بأنه لا تغاير هٰهنا فلا تعدد، ولو سلم فليس أزلي قديمًا بل إذا كان قائمًا بنفسه. ولو سلم فالكفر إجماعًا تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو سلم ففي الذات خاصة كما لزم النصارى).

تمسك المخالف بوجوه للقائلين بنفي الصفات شبه بعضها على أصول الفلسفة تمسكًا للفلاسفة، وبعضها على قواعد الكلام تمسكًا للمعتزلة، وبعضها من مخترعات أهل السنة على أحد الطريقين دفعًا لها، ولم يصرح في المتن بنسبة كل إلى مَن يتمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات.

الأول: وهو للفلاسفة. لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة، لأن الصفة لا تقوم بنفسها، فضلًا عن الوجود. كيف: وقد ثبت أن الواجب واحد، وما وقع في بعض كلام

بعض العلماء من أن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، فمعناها أنها واجبة لذات الواجب أي مستندة إلى الله تعالى بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة، وكون القدرة مثلًا مسبوقة بقدرة أخرى، وما ثبت من كون الواجب مختارًا لا موجبًا، إنما هو في غير صفاته؛ وأما استناد الصفات عند مَن يثبتها فليس إلا بطريق الإيجاب.

وكذا قولهم علة الاحتياج إلى المؤثر هو الحدوث دون الإمكان ينبغي أن يخص بغير صفاته، ولا يخفى أن مثل هذه التخصيصات في الأحكام العقلية بعيد جدًا ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم إمكانها يجب أن يكون أثرًا له لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته إلى الغير، فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مرّ.

وأجيب بالمنع كما مرّ، وقد يقرر لزوم كونه الفاعل، بأن جميع الممكنات مستندة إليه وكأنه إلزامي، وإلا فأكثر الممكنات عند الفلاسفة أثر للغير. وإن كانت بالآخرة منتهية إلى الواجب، مستندة إليه بالواسطة، وهذا لا يوجب كون الفاعل.

الثاني: الصفة الزائدة إن لم تكن كمالًا يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان، وإن كان يلزم استكماله بالغير، وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالًا.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن ما لا يكون كمالًا يكون نقصانًا. وأن ما لا يكون عين الشيء يكون غيره، بل صفاته، لا هو ولا غيره. ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات، دائمة بدوامه، بل ذلك غاية الكمال.

الثالث: وهو للمعتزلة أن عالميته واجبة، لاستحالة الجهل عليه، ولاستحالة افتقاره إلى فاعل يجعله عالمًا، وكذا البواقي. والواجب لا يعلل، لأن سبب الاحتياج إلى العلة، هو الجواز لترجيح جانب الوجود، فعالميته مثلًا لا تعلل بالعلم، بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالميتنا فإنها جائزة.

والجواب: بعد تسليم كون العالمية أمرًا وراء العالم معللًا به كما هو رأي مثبتي الأحوال، أن وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها، ليمتنع تعليلها، بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها، وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات، فإن اللازم للذات قد يكون بوسط.

الرابع: وهو العمدة الوثقى لنفات الصفات من المليين، أنها إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته، وخلوه في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات، وصدورها عنه بالقصد والاختيار أو بشرائط حادثة لا بداية لها، والكل باطل

بالاتفاق، وإما أن تكون قديمة، فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين، فكيف بأكثر؟

وأجيب: بأنا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد، فإن الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان، أو بوجود وعدم أو هما ذاتان ليست إحديهما الأخرى وتفسيرهما بالشيئين أو الموجودين، أو الاثنين فاسد، لأن الغير من الأسماء الإضافية، ولا إشعار في هذا التفسير بذلك.

قال صاحب التبصرة[١]، وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر، لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد، وزيد مع رأسه مع أنه لم يقل أحد بكون الجزء غير الكل إلا جعفر بن حرب[٢] من المعتزلة، وعدّ هذا من جهالاته، لأن العَشرة اسم للمجموع لا يتناول لكل فرد مع أغياره فلو كان الواحد غير العَشرة لصار غير نفسه، لأنه من العشرة؛ ولن تكون العشرة بدونه وقال أيضًا: كل الشيء ليس غيره، لأن الشيء لا يغاير نفسه.

وأعجب من هذا مَن قال: لو كان الغيران هما الاثنان لكان الغيران والاثنان ليس بمستعمل، والغير مستعمل.

والقول ما قال إمام الحرمين[٣]: إن إيضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية، ولا دلالة قطعية سمعية، فلا يقطع ببطلان قول مَن قال: «كل شيئين

---

(١) هو كتاب «تبصرة الأدلة» في الكلام. مجلد ضخم للشيخ الإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٠٨ هـ، جمع فيه ما جلّ من الدلائل في المسائل الاعتقادية وبين ما كان عليه مشايخ أهل السنّة وأبطل مذاهب خصومهم معرضًا عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل سالكًا طريقة التوسط في العبارة بين الإطناب والإشارة فجاء كتابًا مفيدًا إلى الغاية، ومَن نظر فيه علم أن متن العقائد لعمر النسفي كالفهرس لهذا الكتاب (كشف الظنون ١/ ٣٣٧). ومن تصانيف أبي المعين ميمون بن محمد النسفي غير «التبصرة»، «إيضاح المحجة لكون العقل حجة»، «بحر الكلام»، «التمهيد لقواعد التوحيد»، «شرح الجامع الكبير للشيباني»، في الفروع، «مناهج الأئمة» في الفروع (كشف الظنون ٦/ ٤٨٧).

(٢) جعفر بن حرب: هو جعفر بن حرب الهمداني، من أئمة المعتزلة ولد في بغداد سنة ١٧٧ هـ، وأخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة، وصنّف كتبًا. قال الخطيب البغدادي: إنها معروفة عند المتكلمين، وإن له اختصاص بالواثق العباسي، وقال المسعودي: وإلى أبيه يضاف شارع باب حرب في الجانب الغربي من مدينة السلام، توفي سنة ٢٣٦ هـ، (الأعلام ٢/ ١٢٣، تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢، مروج الذهب ٢/ ٢٩٨).

(٣) إمام الحرمين: تقدمت ترجمته قبل قليل.

غيران» نعم يقطع بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الأمة على ذلك.

ثم قال: ولا يتحاشى من إطلاق القول، بأن الصفات موجودات، والعلم مع الذات موجودان، وكذا جميع الصفات، فظهر أن القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير.

فقولنا: ولو سلم معناه لو سلم التغاير، أو التعدد بدون التغاير.

فالقول بأزلية الصفات لا تستلزم القول بقدمها لكونه أخص، فإن القديم هو الأزل القائم بنفسه، ولو سلم أن كل أزلي قديم. فلا نسلم أن القول بتعدد القديم مطلقًا كفر بالإجماع، بل في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير، وقدم الصفات زماني، بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم.

ولو سلم أن القول بتعدد القديم كفر ذاتيًا كان أو زمانيًا، فلا نسلم ذلك في الصفات، بل في الذوات خاصة، أعني ما تقوم بأنفسها. والنصارى وإن لم يجعلوا الأقانيم القديمة ذوات، لكن لزمهم القول بذلك حيث جوّزوا عليها الانتقال! وقد سبق بيان ذلك، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣] بعد قوله: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بآلهة ثلاثة. فأين هذا من القول بإلـٰه واحد له صفات كمال كما نطق بها كتابه.

شبهة أخرى للمخالفين والرد عليها

(قال: وأما التمسك بأنه لو اتصف بالصفات لزم التركيب في الحقيقة الإلـٰهية وبأن القدم أخص أوصاف الإلـٰه والكاشف عن حقيقته، فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة، وبأنه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبأنه لا يعقل من القيام إلا التبعية في التحيز فيلزم تحيّز الباري فضعيف جدًا).

قال: وأما التمسك إشارة إلى شبه أخرى ضعيفة جدًا.

الأولى: أنه لو كان موصوفًا بصفات قائمة بذاته؛ لكانت حقيقة الإلـٰهية مركبة من تلك الذات والصفات، وكل مركب ممكن لاحتياجه إلى الأجزاء.

والجواب: منع الملازمة بل حقيقة الإلـٰه تلك الذات الموجبة للصفات.

الثانية: أن القدم أخص أوصاف الإلـٰه، والكاشف عن حقيقته، إذ به يعرف تميزه عن غيره، فلو شاركته الصفات في القدم، لشاركته في الإلـٰهية، فيلزم من القول بها القول بالإلـٰهية كما لزم النصارى.

والجواب: منع الأخص كون الكاشف هو القدم بل وجوب الوجودية.

الثالثة: أنه لا دليل على هذه الصفات لأن الأدلة العقلية لا تتم، والسمعية لا تدل إلا على أنه حيّ عالم قادر إلى غير ذلك. والنزاع لم يقع فيه، وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارًا.

والجواب: منع المقدمتين.

الرابعة: أنه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف إلا حصولها في الحيّز تبعًا لحصوله، والتحيّز على الله تعالى محال، فكذا قيام الصفات به.

والجواب: أن معنى القيام هو الاختصاص الباعث على ما هو مرادكم باتصافه بالأحوال والأحكام.

من شبه المخالفين

(قال: والقوي إلزامًا لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات والدفع بأنها لا تتصف بالبقاء أو باقية ببقاء الذات أو بقاؤها نفسها ضعيف).

قال: والقوي إلزامًا يعني أن من الشبه القوية في هذا الباب، وإن كانت مقدماتها إلزامية لا تحقيقية، أنها لو كانت له صفات قديمة، لزم قيام المعنى بالمعنى لأن القديم يكون باقيًا بالضرورة. وعندكم أن بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به، وأن قيام المعنى بالمعنى باطل. فمن الأصحاب مَن لم يجعل البقاء صفة زائدة، بل استمرارًا للوجود، ومنهم مَن جوّز في غير المتحيّز قيام المعنى بالمعنى، وإنما الممتنع قيام العرض بالعرض، لأن معناه التبعية في التحيّز، والعرض لا يستقل بالتحيّز، فلا يتبعه غيره، بل كلاهما يتبعان الجوهر. ومنهم مَن امتنع عن وصف الصفات بالبقاء، فلم يقل علمه باقٍ، وقدراته باقية، بل قال: هو باقٍ بصفاته، وهذا ضعيف جدًا. لأن الدائم الموجد أزلًا وأبدًا من غير طريان فناء عليه أصلًا، اتصافه بالبقاء ضروري، ولا يفيد التحرز عن التكلم به. ومنهم مَن قال: هي باقية ببقاء هو بقاء الذات، فإنه بقاء للذات وللصفات، وللبقاء لأنها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر، فإنه لا يكون بقاء لأعراضه، لكونها مغايرة له، والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره.

بهذا صرّح الشيخ الأشعريّ[1] واعترض عليه:

---

(١) الأشعري: هو علي بن إسماعيل بن إسحٰق، أبو الحسن الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة المتوفى سنة ٣٢٤ هـ (تقدمت ترجمته).

بأن الصفات كما أنها ليست غير الذات، ليست عينها، فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات، ولما لم يقم به البقاء، ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات، مع أنها ليست غير الذات بالبعض، فلا يكون العلم مثلًا حيًا قادرًا. فظهر أن علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما، بل كون أحدهما ليس الآخر ومنهم مَن قال: إن الصفة باقية ببقاء جوهر هو نفسها، والعلم مثلًا، علم للذات، فيكون به عالمًا وبقاء لنفسه، فيكون به باقيًا، كما أن بقاء الله تعالى بقاء له، وبقاء للبقاء أيضًا، وهذا كالجسم يكون كائنًا بالكون، والكون يكون كائنًا بنفسه، وجاز حصول باقيين ببقاء واحد، لأن أحدهما كان قائمًا بالآخر، فلم يرد إلى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركتين بحركة، وأسودين بسواد.

فإن قيل: معلوم أن الشيء إنما يكون عالمًا بما هو علم، قادرًا بما هو قدرة، باقيًا بما هو بقاء إلى غير ذلك. وهٰهنا قد لزم كون الذات عالمًا، وقادرًا بما هو بقاء، والعلم باقيًا بما هو علم، والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال.

قلنا: اختلاف الإضافة بدفع الاستحالة، فإن المستحيل هو أن يكون الشيء عالمًا أو قادرًا بما هو بقاء له، وباقيًا بما هو علم أو قدرة له.

واللازم هو أن الذات عالم أو قادر بما هو بقاء للعلم أو للقدرة، والعلم أو القدرة باقٍ بما هو علم أو قدرة للذات.

ولقائل أن يقول: فحينئذٍ حتى لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه، قائمة به على إطلاقه. وأيضًا إذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بأن مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم. فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بأن يكون عالمًا بعلم هو نفسه، قادرًا بقدرة هي نفسه، باقيًا ببقاء هو نفسه إلى غير ذلك، ولا يستلزم إلا كون الجميع واحدًا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار.

ادّعاء المعتزلة نفي القدرة عن الله تعالى[1]

(قال: ولهم في نفي القدرة أنه لو كانت له قدرة لما تعلقت بخلق الأجسام لأن قدرة

(١) في علم الكلام يمكننا أن نميّز بين ثلاثة مذاهب فيما يتعلق بقدرة الإنسان والمشيئة الإلـٰهية.
١ ـ مذهب أهل القدر.
٢ ـ مذهب أهل الجبر.
٣ ـ مذهب أهل الوسط (وهو مذهب الأشاعرة وعامة المسلمين).
فالقدريون، وعلى رأسهم معبد الجهني، ومنهم المعتزلة كواصل بن عطاء، وأبي الهذيل العلاّف..

الشاهد ليست كذلك إلا لعلة مشتركة هي كونها قدرة ولأنها إما أن تماثل قدرة الشاهد أو تخالفها بقدر تخالفها. قلنا: لعل العلة أخص والمخالفة أشد).

قال: ولهم في نفي القدرة تمسك المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرًا بالقدرة بأن لو كان كذلك لما كان قادرًا على خلق الأجسام، واللازم باطل وفاقًا ببيان الملازمة من وجهين:

أحدهما: أن عدم صلوح قدرة العبد لخلق الأجسام حكم مشترك، لا بد له من علة مشتركة، وما هي إلا كونها قدرة، فلو كان للباري أيضًا قدرة، لكانت كذلك.

وثانيهما: أن قدرة الباري على تقدير تحققها، إما أن تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم أن لا تصلح لخلق الأجسام، لأن حكم الأمثال واحد، وإما أن تكون مخالفة لها، وليست تلك المخالفة أشد من مخالفة قدرة العباد بعضها للبعض، ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الأجسام، فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة.

والجواب: أنا لا نسلم أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة. بل يجوز أن يعلل بعلل مختلفة، إذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد، فهٰهنا يجوز أن يعلل عدم صلوح قدرة العباد لخلق الأجسام بخصوصياتها.

= وأبي علي الجبائي، فهم المتكلمون الذين نفوا أن تكون الأشياء بقدر الله تعالى وقدره، وقالوا بقدرة الإنسان على خلق أفعاله جميعها خيرها وشرها، دون أن يكون لله أي شأن في ذلك، لأن مسؤولية الإنسان عن جميع أفعاله في الآخرة تحتم أن يكون حرًا في اختياره، وإلا انتفت برأيهم العدالة الإلٰهية ووجب تبعًا لذلك ارتفاع الثواب والعقاب. كما قالوا بأن الله بالرغم من قدرته اللامتناهية، لا يقدر على غير ما خلقه أو فعله، وهم لا يميزون بين قدرة الله وعلمه من حيث المرتبة، وبالتالي لا يرون بين علم الله وقدرته أي تناقض، فإذا علم الله مثلاً بعلمه الأزلي المطلق أن إنسانًا ما سيلقى حتفه وهو في التسعين من عمره، فإنه لا يقدر أن يميته قبل ذلك أو بعده، كما أنه لا يقدر أن يدخل أحدًا في النار إذا لم يكن من أهلها ولا يدخل أحدًا في الجنة إذا لم يكن من أهلها. أما الجبريون: ومنهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان، فهم الذين أنكروا كل قدرة للإنسان، ومنها خلق أفعاله، وأفرطوا في مغالاتهم برد كل شيء يحدث في هذا العالم ومن ضمنه أفعال الإنسان إلى الله تعالى وقدرته المطلقة، وهكذا يصبح الإنسان بنظر أهل الجبر كسائر الأشياء أو الجمادات لا إرادة له ولا اختيار. أما الأشاعرة (مذهب أهل الوسط بين القدرية والجبرية) فهم الذين أنكروا على كل من القدريين والجبريين مغالاتهم في مواقفهم، وقالوا بالكسب، وقالوا بأن الخلق صفة تعود لله وحده، وهو الذي يزود الإنسان بالقوة على الفعل. وهذا الفعل حال حدوثه من قبل الإنسان يسمى كسبًا. (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٧٤).

ولو سلم، فلا نسلم أنه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز أن تكون أمرًا أخص من ذلك بحيث تشمل قدرة العباد، ولا تشمل قدرة الباري. ولا نسلّم أن مخالفة قدرة الباري لقدرة العباد، ليست أشد من مخالفتها فيما بينها لجواز أن تنفرد بخصوصية لا توجد في شيء منها، فتصلح هي لخلق الأجسام دونها.

ادّعاء المعتزلة نفي العلم عن الله تعالى(١)

(قال: وفي نفي العلم أنه لو كان عالمًا بعلم كما في الشاهد لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد، فيلزم اشتراكهما في القدم أو الحدوث بخلاف العالمية فإنها فيه يتعلق الذات وفينا يتعلق العلم. ولكانت علومه غير متناهية لكونه عالمًا بما لا نهاية له ولكان فوقه عليم لقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، قلنا: لا يلزم من الاشتراك في اللازم التماثل ولا من التماثل الاستواء في الصفات، ولا يمتنع كثرة تعلقات الواحد ولو إلى غير نهاية ولا تخصيص العمومات).

قال: وفي نفي العلم تمسكوا في امتناع كونه عالمًا بالعلم بوجوه:

الأول: أنه لو كان كذلك لزم حدوث علمه، أو قدم علمنا، وكلاهما ظاهر البطلان، وجه اللزوم أنه إذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد، وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم. لا أن يكون علمه به بطريق تعلق الذات، وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته، وعالميتنا. وإذا كان كلاهما على وجهٍ واحد كانا متماثلين، فيلزم استواؤهما في القدم أو الحدوث.

(١) لا يميز المعتزلة بين قدرة الله وعلمه من حيث المرتبة، وبالتالي لا يرون بين علم الله وقدرته أي تناقض، فإذا علم الله مثلًا بعلمه الأزلي المطلق أن إنسانًا ما سيلقى حتفه وهو في التسعين من عمره، فإنه لا يقدر أن يميته قبل ذلك أو بعده، كما أنه لا يقدر أن يدخل أحدًا الجنة إذا لم يكن من أهلها، ولا يدخل أحدًا في النار إذا لم يكن من أهلها، وبمعنى آخر: إن الله لا يقدر على معاقبة المطيع وإثابة العاصي، وذلك لأن الله خلق الكون والإنسان بمشيئته المطلقة، وقد سنّ لهذا الكون والإنسان جملة من النواميس الثابتة كي يسير على مقتضاها، وقد فعل ذلك كله من أجل صالح الإنسان الذي خلقه وأعطاه حرية الاختيار بين طريق الخير وطريق الشر، وإذن فإن حرية الله محدودة بحرية الإنسان، بإرادة الله نفسه. إن علم الله وقدرته يختلفان عن علم الإنسان وقدرته، فإذا كان الإنسان قادرًا على الاختيار بين الخير والشر، فإن هذا الاختيار ليس من طبيعة القدرة الإلٰهية، لأن قدرة الله موجودة فقط في الحيّز المطلق، ولا تتحرك إلا في نطاقه وفي مجال العلم الإلٰهي الأزلي، وذلك من أجل خير وصالح الإنسان نفسه (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٧٤).

والجواب: أن تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد.

ولو سلّم، فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم أو الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات، كالوجودات على رأي المتكلمين.

الثاني: لو كان عالمًا بالعلم لكان له علوم غير متناهية لأنه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق إلا بمعلوم واحد، وإلا لما صح لنا أن نعلم كونه عالمًا بأحد المعلومين، مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر، ولجاز أن يكون علمه الواحد، قائمًا مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع، بأن علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد، ولو جاز هذا لجاز أن يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بأن يكون علمًا وقدرة وحياة وغير ذلك، بل تقوم الذات مقام الكل.

ويلزم نفي الصفات. وإذا لم يتعلق العلم الواحد إلا لمعلوم واحد لزم أن يكون له بحسب معلومات الغير المتناهية علوم غير متناهية، وهو باطل وفاقًا واستدلالًا بما مرَّ مرارًا من أن كل عدد يوجد بالفعل فهو متناهٍ.

فإن قيل: فكيف جاز أن تكون المعلومات غير متناهية...؟

قلنا: لأن المعلوم لا يلزم أن يكون موجودًا في الخارج. والجواب: أنه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة، ولو إلى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لأن الذهول إنما هو عين التعلق بالمعلوم الآخر، وعلمنا أيضًا بالسواد والبياض لا يختلف إلا بالإضافة، ولو سلم فيقام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس.

الثالث: لو كان الباري ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦].

واللازم باطل قطعًا. والجواب منع كونه على عمومه. والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم[١] كما مرّ.

---

(١) الآيات الدالة على ثبوت العلم: كما في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ [الأنعام: ٨٠]، وكما في قوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦].

المبحث الثاني

إثبات القدرة لله تعالى[(١)]

(قال: بمعنى تمكنه من الفعل والترك، وصحتهما عنه بحسب الدواعي، فأصل الباب، أن قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور في القادر لامتناع التخلف، فإذا ثبت حدوث الكل أو صدور الكل عنه بواسطة فظاهر وإلا فلا بد من نفي أن تتعاقب حوادث لا بداية لها يكون شيء وطأ في صدور الحوادث عن الموجب القديم، وقد سبق، وأن يوجب الموجب قديمًا مختارًا يستند إليه الحوادث فهو وفاق).

المشهور أن القادر[(٢)] هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك. ومعناه: أنه يتمكن من الفعل والترك. أي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة. وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه. عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا استلزام عدم الفرق بينه وبين الموجب، لأنه الذي يجب عنه الفعل نظرًا إلى نفسه. بحيث لا يتمكن من الترك أصلًا، ولا يصدق أنه إن شاء ترك كالشمس في الإشراق، والنار في الإحراق.

وميل الإمام الرازي[(٣)] إلى أن الداعي من جنس الإدراكات وهو العلم أو الظن أو الاعتقاد أن في الفعل مصلحة ومنفعة مثلًا. وقيل: من جنس الإرادة، وقيل: نفس المصلحة والمنفعة، ولا خفاء في أنها لا يلزم أن تكون كذلك في نفس الأمر، إذ ربما يظن المفسدة مصلحة، فيقدم على الفعل، ثم الأصل المعوّل عليه في باب إثبات قادرية الباري أنه صانع قديم له صنع حادث، وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة دون الإيجاب. وإلا فيلزم تخلف المعلول عن تمام علته، حيث وجدت في الأزل العلة دون المعلول، ولا يتم هذا إلا بعد إثبات أن شيئًا من الحوادث يستند إلى الباري بلا واسطة، وذلك بأن يبين أنه قديم بذاته وصفاته. وأن العالم حادث بجميع أجزائه على

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٥٧ ـ ٧٤: المقصد الثاني: في قدرته تعالى. وانظر كتاب الأسماء والصفات، للإمام البيهقي ص ١٥٥ ـ ١٦٢: باب ما جاء في إثبات القدرة، وباب ما جاء في إثبات القوة وهي القدرة. وانظر المطالب العالية من العلم الإلٰهي للإمام فخر الدين الرازي ٣/ ٥ ـ ٤٧.

(٢) قال في شرح المواقف: اعلم أن القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان: تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجاده وتركه، ولا شك أن هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته إلى الضدين على السواء، وتعلق الآخر يترتب عليه ذلك، وهذا التعلق حادث.

(٣) انظر «المطالب العالية من العلم الإلٰهي» ٣/ ٥ وما بعدها.

ما قرره المتكلمون. أو يبين امتناع أن يكون موجبًا بالذات، ويكون في سلسلة معلولاته لأنه قديم مختار يستند إليه الحوادث، وهذا مما وافقنا عليه الخصم، أو حركة سرمدية[١] يكون جزئياته الحادثة شروطًا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت به الفلاسفة. وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت أو متعاقبة. وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة أزلية الحركة.

قال إمام الحرمين[٢] رحمه الله تعالى: دخول حوادث لا نهاية لها لإمدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان بأوائل العقول، وكيف ينصرم بالواحد على أثر الواحد، ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما تزعم الملاحدة من أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة قبل دورة إلى غير أول، ووالد قبل ولد، وبذر قبل زرع، ودجاجة قبل بيضة، وهذا بخلاف إثبات حوادث لا آخر لها، كنعيم الجنان، فإنه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى. وهكذا كما إذا قال: لا أعطيك درهمًا إلا أعطيك قبله دينارًا، أو لا أعطيك دينارًا إلا أعطيك قبله درهمًا فلم يتصور أن يعطيه على حكم شرطه درهمًا ولا دينارًا بخلاف ما إذا قال: لا أعطيك درهمًا، إلا أعطيك بعده دينارًا، ولا أعطيك دينارًا إلا أعطيك بعده درهمًا.

وبالجملة فالحدوث ينافي نفي الأولية، ولا ينافي نفي الآخرية.

لا يقال: قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر إلى أحد الأمرين المذكورين، كما ذكر في المواقف[٣] من أنه لو لم يكن قادرًا لزم إما نفي الحادث أو عدم استناده إلى المؤثر، أو التسلسل، أو تخلف الأثر عن المؤثر التام لأنه إن لم يوجد حادث أصلًا فهو الأمر الأول. وإن وجد فإن لم يستند إلى مؤثر فهو الثاني، وإن استند فإن لم ينته إلى قديم فهو الثالث، وإن انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثًا بلا واسطة

---

(١) السرمدي ما لا أول له ولا آخر، والأزلي ما لا أول له، والأبدي ما لا آخر له.

(٢) إمام الحرمين: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٣) قال في المواقف: إنه تعالى قادر وإلا لزم أحد الأمور الأربعة: إما نفي الحادث، أو عدم استناده إلى المؤثر، أو التسلسل، أو تخلف الأثر عن المؤثر وبطلان اللوازم دليل بطلان الملزوم. أما بيان الملازمة فهو أنه إما أن لا يوجد حادث أو يوجد فإن لم يوجد فهو الأمر الأول وإن وجد فإما أن لا يستند إلى مؤثر أو يستند، فإن لم يستند فهو الثاني وإن استند فإما أن لا ينتهي إلى قديم أو ينتهي، فإن لم ينته فهو الثالث، وإن انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثًا بواسطة دفعًا للتسلسل فيلزم الرابع. وإن شئت قلت: لو كان الباري تعالى موجبًا بالذات لزوم قدم الحادث والتالي باطل. وبيان الملازمة لو حدث لتوقف على شرط حادث ويتسلسل (شرح المواقف ٨/ ٥٧ - ٥٩).

دفعًا للتسلسل وهو الرابع، لأنا نقول هذا أيضًا تقرير الاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة إليها وهي الشرطيات الثلاث الأول.

لأن الكلام في قادرية القديم الذي إليه ينتهي الكل، مع أن التالي في كل من الأولين عين المقدم، ولذا عدل عنه. وقال: وإن شئت قلت: أي في تقرير هذا الاستدلال، لو كان الباري موجبًا بالذات لزم قدم الحادث، إذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل، ثم إنه لا يتم إلا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال: واعلم أن هذا الاستدلال يغني على التقديرين لا يتم إلا إن تبين حدوث ما سوى الله تعالى، وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته، أو تبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية محفوظًا بحركة دائمة، وذلك لأنه لو لم يتبين ما ذكر لم تصح الشرطية الرابعة من التقرير الأول، ويلزم المحال المذكور في التقرير الثاني لجواز أن تنتهي الحوادث إلى قديم يوجب قديمًا يستند إليه الحوادث بطريق الاختيار دون الإيجاب، فلا يلزم التخلف ولا التسلسل، وأن لا يثبت قديم يوجب حادثًا بلا واسطة، بل يكون كل حادث مسبوقًا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات، ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته، أعني ترتب العلل والمعلولات لا إلى نهاية، فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر من التسلسل. أعني كون كل حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية ليتم به الاستدلال.

إيراد الأدلة في كونه تعالى قادرًا

(قال: ولنعدّ من الأدلة عدّة:

الأول: لما ثبت انتهاء الحوادث إلى الواجب لزم كونه قادرًا وإلا فإما أن يوجب حادثًا بلا وسط فيلزم التخلف أو لا فيلزم التسلسل.

الثاني: تأثيره في وجود العالم، إن كان بطريق الإيجاب فإما بلا وسط أو بوسط قديم فيلزم قدم العالم، وإما بوسط حادث فتتسلسل الحوادث.

الثالث: اختلاف الأجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة وإلا لعوارض أو ذاتيات، أو أجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل وبتعين الفاعل المختار، لأن نسبة الموجب إلى الكل على السواء.

الرابع: لو كان موجد العالم موجبًا لزم من ارتفاعه ارتفاعه لأن ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال.

الخامس: اختصاص الكواكب والأقطاب بمحالها، والأفلاك بأماكنها لو لم يكن بإرادة القادر، لزم الترجح لأن نسبة الموجب إلى الكل على السواء.

السادس: فاعل أعضاء الحيوان وأشكاله إن كانت طبيعة أو مبدأ موجبًا لزم كونه كرات مجردة أو متغامة فتعين القادر المختار وقد يتمسك بالأدلة السمعية من الإجماع وغيره، وبأن القدرة وغيرها صفات كمال وأضدادها سمات نقص، وبأن صانع العالم على أحكامه وانتظامه لا يكون إلا عالمًا قادرًا بحكم الضرورة، وهذه الوجوه مع ما فيها من مجال المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين).

قال: ولنعد من الأدلة عدة بعد التنبيه على أصل الباب يريد إيراد عدة تقريرات للأصحاب.

الأول: لما ثبت بما سبق في إثبات الصانع وإبطال التسلسل انتهاء الحوادث إلى الواجب لزم كونه قادرًا مختارًا، وإلا فإما أن يوجب حادثًا بلا واسطة، فيلزم التخلف، حيث وجد في الأزل، ولم يوجد في الحادث أولًا فيلزم أن يكون كل حادث مسبوقًا بآخر لا إلى نهاية وقد بيّن بطلانه.

الثاني: تأثير الواجب في وجود العالم يجب أن يكون بطريق القدرة والاختيار، إذ لو كان بطريق الإيجاب، فإما أن يكون بلا واسطة، أو بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بيّن حدوثه. وإما بوسط حادث، فينقل الكلام إلى كيفية صدوره، وتتسلسل الحوادث وقد بيّن بطلانه.

الثالث: اختلاف الأجسام بالأوصاف، واختصاص كلٍّ بما له من الشكل واللون، والطعم والرائحة، وغير ذلك، لا بد أن يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص، فذلك المخصص لا يجوز أن يكون نفس الجسمية أو شيئًا من لوازمها، لكونها مشتركة بين الكل، بل أمر آخر، فينقل الكلام إلى اختصاصه بذلك الجسم، فإما أن تتسلسل المخصصات وهو محال، أو ينتهي إلى قادر مختار بناء على أن نسبة الموجب إلى الكل على السواء وهو المطلوب.

الرابع: لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبًا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه، بمعنى أن يدل ارتفاعه على ارتفاعه. لأن العالم حينئذٍ يكون من لوازم ذاته، ومعلوم بالضرورة أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم، لأن ارتفاع الواجب محال. فتعين أن يكون تأثيره في العلم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والإيجاب.

الخامس: اختصاص الكواكب والأقطاب لمحالها لو لم تكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجيح بلا مرجح، لأن نسبة الموجب إلى جميع أجزاء البسيط على السواء.

السادس: فاعل الحيوانات وأعضائها على صورها وأشكالها، يجب أن يكون قادرًا مختارًا. إذ لو كان طبيعة النطفة أو أمرًا خارجيًا موجبًا لزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة، إن كانت النطفة بسيطة، لأن ذلك مقتضى الطبيعية، ونسبة الموجب إلى أجزاء البسيط على السوية، وعلى شكل كرات مضمومة بعضها إلى البعض إن كانت النطفة مركبة، من البسائط بمثل ما ذكر.

وقد يتمسك في إثبات كون الباري قادرًا عالمًا بالإجماع، والنصوص القطعية من الكتاب والسنّة[1]، وبأن القدرة والعلم والحياة ونحو ذلك صفات كمال. وأضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله عنها. وبأن صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والإحكام عالم قادر بحكم الضرورة. وهذه الوجوه لا تخلو عن محال مناقشة:

أما الستة الأول: فلما لا يخفى على المتأمل فيها، الواقف على قواعد الفلسفة وأما السابع: فلأن مرجع الأدلة السمعية إلى الكتاب، ودلالة المعجزات، وهل يتم الإقرار بها، والإذعان لها قبل التصديق بكون الباري قادرًا عالمًا فيه تردد وتأمل، وأما الثامن: فلأنه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما يناقش فيها. وأما التاسع: فلابتنائه على أن ما يشاهد من أمر

---

(١) النصوص القطعية من الكتاب والسنة: كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا عَلَىٰٓ أَن نُّرِيَكَ مَا نَعِدُهُمْ لَقَٰدِرُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٥]. وأما في السنّة لما رُوي عن جابر بن عبد الله قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول: «إذا همّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم وأنت علّام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ودنياي ومعاشي وعاقبة أمري ـ أو قال: في عاجل أمري وآجله ـ فاقدره لي ويسره لي، ثم بارك لي فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري ـ أو قال: في عاجل أمري وآجله ـ فاصرفه عني، واصرفني عنه، وعجل لي الخير حيث كنت ثم أرضني به». أخرجه البخاري في التهجد باب ٢٥، والدعوات باب ٤٩، والتوحيد باب ١٠، والترمذي في الوتر باب ١٨، وابن ماجة في الإقامة باب ١٨٨، وأحمد في المسند ٣/ ٣٤٤.

السماء والأرض مستند إلى الواجب بلا واسطة، إلى بعض معلولاته على ما يزعم الفلسفي، لكن مَن كان طالبًا للحق غير هائم في أودية الضلال ربما يستفيد من هذه لوجوه القطع واليقين بلا احتمال.

أدلة المخالفين في قدرة الله تعالى

(قال: تمسك المخالف بوجوه:

الأول: تعلق القدرة إن افتقر إلى مرجح تسلسل، وإن لم يفتقر انسد باب إثبات الصانع، ورد بمنع الملازمتين لجواز أن يكون المرجح تعلق الإرادة لذاتها ولأن ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بلا داعية غير ترجيح الممكن بلا مرجح، يعني تحققه بلا مؤثر.

الثاني: أن تعلق القدرة والإرادة إما قديم فيلزم قدم العالم، وإما حادث فتتسلسل الحوادث، ورد بالمنع لجواز أن يتعلقا في الأزل بإيجاده في ما لا يزال، أو يكون حدوث تعلقهما لذاتهما.

الثالث: أن الفاعل إن استجمع جميع ما لا بد منه وجب رده لامتناع التخلف في القادر، ورد بأن الوجوب من القادر لا ينافي الاختيار بل يحققه، بخلاف الوجوب من الموجب فإنه لا يصح فيه إنه إن شاء ترك.

الرابع: أن نسبة القدرة إلى الوجود نسبتها إلى العدم، وهو لا يصلح مقدورًا لكونه أزليًا ونفيًا محضًا فكذلك الوجود. ورد بأن معنى القدرة على العدم أنه إن شاء لم يفعل وإن لم يشأ لم يفعل لا إن شاء فعل العدم.

الخامس: أن المختار إن كان الفعل أولى به من الترك يلزم الاستكمال بالغير وإلا فالعبث، ورد بأنه يكفي في نفي العبث كونه أولى في نفسه أو بالنسبة إلى الغير.

السادس: أن أثر المختار إن امتنع في الأزل لزم الانقلاب وإن أمكن لزم جواز استناد الأزلي إلى المختار، ورد بأنه في الأزل ممكن لذاته ممتنع لكونه أثر المختار.

السابع: أنه يعلم في الأزل وجود الأثر فيجب أو عدمه فيمتنع فلا يكون مقدورًا، ورد بأنه يعلم وجوده بقدرته).

قال: تمسك المخالف بوجوه:

الأول: لو كان الباري تعالى فاعلًا بالقدرة والاختيار دون الإيجاب، فتعلق قدرته بأحد مقدوريه بالمتساويين، بالنظر إلى نفس القدرة دون الآخرين، افتقر إلى مرجح بنقل

الكلام إلى تأثيره في ذلك المرجح، ولزم التسلسل في المرجحات، وإن لم يفتقر لزم انسداد باب إثبات الصانع، لأن مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن إلى مؤثر.

والجواب: منع الملازمتين. أي لا نسلم أنه لو افتقر تعلق القدرة إلى مرجح لزم التسلسل، لجواز أن يكون الترجيح هو الإرادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها، كما في اختيار الجائع أحد الرغيفين، والهارب أحد الطريقين، ولا يخفى أن هذا أولى مما قال في المواقف اقتداء بالإمام أن القدرة تتعلق لذاتها.

ولا نسلّم أنه لو لم يفتقر إلى مرجح لزم انسداد باب إثبات الصانع، فإن المفضي إلى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجح، بمعنى تحققه بلا مؤثر، لا ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح، بمعنى تخصيصه بالإيقاع من غير داعية. ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك.

الثاني: أن تعلق القدرة والإرادة بإيجاد العالم إن كان أزليًا لزم كون العالم أزليًا لامتناع التخلف عن تمام العلة، وإن كان حادثًا ينقل الكلام إلى تعلقهما بأحداث ذلك التعلق، وتتسلسل التعلقات الحادثة.

والجواب: منع الملازمتين.

أما الأولى: فلجواز أن تتعلق القدرة والإرادة في الأزل بإيجاد العالم فيما لا يزال.

وأما الثانية: فلجواز أن يكون حدوث تعلق القدرة والإرادة لذاتهما من غير افتقار إلى حدوث تعلق آخر. على أن التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار.

الثالث: أن الواجب إذا استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الأثر عنه وجوديًا كان أو عدميًا، وجب صدور الأثر عنه، بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الأثر عند تمام المؤثر، فلا يكون مختارًا بل موجبًا، وإن لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الأثر ضرورة امتناع وجود الأثر بدون المؤثر، وحاصل هذا يؤول إلى أنه لا فرق بين الموجب والمختار.

والجواب: أنه لو سلم امتناع عدم الأثر عند تمام المؤثر المختار. فلا نسلم أن هذا يستلزم كون الفاعل موجبًا لا مختارًا، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ له، لأنه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق.

الرابع: أن الفاعل لو كان قادرًا على وجود الشيء، لكان قادرًا على عدمه، لأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء، لكن اللازم باطل، لأن العدم الأصلي أزلي ولا شيء من الأزلي بأثر للقادر، وأيضًا العدم، نفي محض لا يصلح متعلقًا للقدرة والإرادة. لأن معناه التأثر، وحيث لا تأثير فلا أثر.

والجواب: أن معنى كون العدم مقدورًا. أن الفاعل إن شاء لم يفعل، أي إن شاء أن لا يوجد الشيء لم يوجده، أو إن لم يشأ لم يفعل. أي إن لم يشأ أن يوجده لم يوجده.

ولا نسلم استحالة ذلك، وإنما المستحيل هو أنه شاء فعل العدم، وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادرًا واجبًا كان أو غيره، وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعدما قال: احتج الحكماء بوجوه[1]:

الأول: ذكر أولًا ولم يذكره غيره.

الخامس: أن الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار، إن كان الفعل أولى به من الترك لزم استكماله بالغير، وإن لم يكن أولى لزم كون فعله عبثًا وكلا الأمرين محال على الواجب.

الجواب: أنا لا نسلم أن الفعل إذا لم يكن أولى به كان عبثًا لما لا يكفي في نفي العبث كونه أولى في نفس الأمر - أو بالنسبة إلى الغير من غير أن تكون تلك الأولوية أولى بالفاعل، وإن سمي مثله عبثًا بناء على خلوه من نفعٍ للفاعل. فلا نسلم استحالته على الواجب.

السادس: أن الباري تعالى لو كان قادرًا مختارًا لزم انقلاب الممتنع ممكنًا أو جواز كون الأزلي أثرًا للقادر وكلاهما محال.

وجه اللزوم أن أثره إن كان ممتنعًا في الأزل، وقد صار ممكنًا فيما لا يزال فهو الأمر الأول، وإن كان ممكنًا وقد أوجده القادر فهو الثاني لأن إمكانه في الأزل. مع أن الاستناد إلى القادر في قوة إمكان استناده إلى القادر مع كونه في الأزل.

---

(١) قال في المواقف: احتج الحكماء بوجوه: الأول: تعلق القدرة بأحد الضدين إما لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح وإنه يسد باب إثبات الصانع وأيضًا يلزم قدم الأثر. وإما لا لذاتها فيحتاج إلى مرجح ويلزم التسلسل. والجواب: أن تعلقها إنما هو بذاتها... (شرح المواقف ٨/ ٦١ - ٧٤).

والجواب: منع الملازمة الثانية لجواز أن يكون ممكنًا في الأزل نظرًا إلى ذاته وممتنع وقوعه في الأزل، نظرًا إلى وصف استناده إلى القادر كالحادث ممكن في الأزل لذاته، ويمتنع مع حدوثه، فلا يلزم جواز الاستناد إلى القادر لما هو أزلي بل لما هو ممكن في الأزل بالذات، ولا نُسلِّم استحالته.

السابع: أن أثر الباري تعالى. إما واجب الوقوع أو ممتنع الوقوع، لأنه إما يعلم في الأزل وقوعه فيجب أولًا وقوعه فيمتنع، وإلا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الأول والفعل في الثاني. بل كليهما في كليهما.

والجواب: أنه يعلم ممتنع وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها.

خاتـــمة

(قال: خاتمة قدرة الله تعالى غير متناهية. بمعنى أن جواز تعلقها لا ينقطع، وشاملة للكل بمعنى أن تعلقها لا يقتصر على البعض، لأن المقتضى للقادرية هو الذات. والمصحح للمقدورية هو الإمكان، ولا تمايز قبل الوجود يخصص البعض، والأولى التمسك بمثل: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]).

قال: خاتمة قدرة الله تعالى غير متناهية. إما بمعنى أنها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي إلى حد ونهاية، أو بمعنى أنها لا يطرأ عليها العدم، فظاهر لا يحتاج إلى التعرض، وإما بمعنى أنها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلأن ذلك عجز ونقص ولأن كثيرًا من مخلوقاته أبدية كنعيم الجنان، وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والإمكان، ولأن المقتضى للقادرية هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، ولا انقطاع لهما، وبهذا استدلّوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى أنه يصح تعلقها به، ولما توجه عليه أنه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط التعلق القدرة، أو مانع عنه، ومجرد وجوده المقتضي، والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع.

أجيب: بأنه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض، وهذا ضعيف على ما سبق، فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

مخالفة المجوس[١] في شمول القدرة

(قال: وخالف المجوس في الشرور حتى الأجسام المؤذية والنظام في خلق الجهل والكذب وسائر القبائح، وعبَّاد فيما علم تعالى. أنه لا يقع لامتناع وقوعه عنه، والبلخي في مثل مقدور العبد لكونه عبثًا أو سفهًا أو تواضعًا. ورد بعد تسليم الحصر بأنها عوارض لا تمنع التماثل والجبائي في عينه لأن المقدور بين قادرين يستلزم صحة مخلوق بين خالقين، ونحن نمنع اللزوم بناء على أن قدرة العبد غير مؤثرة، وأبو الحسن بطلان اللازم كما في حركة جوهر ملتصق بكفي جاذب ودافع معًا).

قال: وخالف المجوس المنكرون لشمول قدرة الله تعالى. طوائف منهم المجوس القائلون بأنه لا يقدر على الشرور حتى خلق الأجسام المؤذية. وإنما القادر على ذلك فاعل آخر عندهم (أهرمن) لئلا يلزم كون الواحد خيرًا شريرًا، وقد عرفت ذلك. ومنهم النظّام[٢] وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم، وسائر القبائح، إذ لو كان خلقها مقدورًا له لجاز صدورها عنه، واللازم باطل لإفضائه إلى السفه إن كان عالمًا بقبح ذلك، وباستغنائه عنه وإلى الجهل إن لم يكن عالمًا.

والجواب: لا نسلم قبح الشيء بالنسبة إليه، كيف وهو تصرف في ملكه؟ ولو سلم: فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرًا إلى وجود الصارف وعدم الداعي، وإن كان ممكنًا في نفسه، ومنهم ابن عبّاد[٣] وأتباعه القائلون بأنه ليس بقادر

---

(١) المجوس: هم عبدة النيران القائلين أن للعالم أصلين نور وظلمة. وقال في كشاف اصطلاحات الفنون: المجوس فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر. وفي الملل والنحل: إنهم طائفة كان لهم كتاب فبدّلوه في الأصل، فأصبحوا وقد أسري بذلك الكتاب إلى السماء، فهم ليسوا من أهل الكتاب (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٧٩).

(٢) النظام: هو إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري، أبو إسحٰق النظام، من أئمة المعتزلة، فيلسوف متكلم، انفرد بآراء كثيرة، وله عدة مصنفات، توفي سنة ٢٣١ هـ (انظر: الأعلام ١/ ٤٣، تاريخ بغداد ٦/ ٩٧، أمالي المرتضى ١/ ١٣٢، اللباب ٣/ ٢٣٠، خطط المقريزي ١/ ٣٤٦، سفينة البحار ٢/ ٥٩٧، النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤، تاريخ المسعودي ٦/ ٣٧١).

(٣) ابن عباد: هو معمّر بن عباد السلمي: معتزلي من الغلاة من أهل البصرة، سكن بغداد، وناظر النظام، وكان أعظم القدرية غلوًا، انفرد بمسائل منها أن الإنسان يدبر الجسد وليس بحال فيه، ووصف الإنسان بوصف الألوهية، وتنسب إلى معمر بن عباد الطائفة (المعمرية)، التي قالت إن الله لم يخلق غير الأجسام، وأما الأعراض فيخترعها الأجسام إما طبعًا كالنار للإحراق والشمس للحرارة، وإما اختيارًا كالحيوان للألوان. وقالوا: لا يوصف الله بالقدم لأنه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني، ولا يعلم الله نفسه وإلا اتحد العالِم والمعلوم (انظر كشاف اصطلاحات=

على ما علم أنه لا يقع لاستحالة وقوعه. قال في المحصل[1] وكذا ما علم أنه يقع لوجوبه.

والجواب: أن مثل هذه الاستحالة لا تنافي المقدورية ومنهم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي[2]، وأتباعه القائلون، بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرًا إلى حيّز وحركه العبد إلى ذلك الحيّز لم تتماثل الحركتان، وذلك لأن فعل العبد إما عبث أو سفه أو تواضع بخلاف فعل الرب. وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة. وعبارة المواقف، إما طاعة أو معصية، أو سفه، وليست على ما ينبغي لأن السفه، وإن جاز أن يجعل شاملًا للعبث، فلا خفاء في شمولية المعصية أيضًا.

والجواب: منع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية.

فإن قيل: المشتمل على المصلحة المحضة، أو الراجحة طاعة وتواضع.

قلنا: ممنوع. بل إذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير، وهذا لا يتصف به فعل الرب، وإن اشتمل على المصلحة.

ولو سلّم الحصر، فالمقدور في نفسه حركات وسكنات، وتلحقه هذه الأحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته. وليست من لوازم الماهية. فانتفاؤها لا يمنع التماثل، ومنهم الجبائيّ[3] وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على نفس مقدور العبد، لأنه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين، لأنه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الإرادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي. وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على أثر واحد.

والجواب عندنا: منع الملازمة بناء على أن قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجيء إن شاء الله تعالى.

= الفنون ٢/ ١٥٩٥، لسان الميزان ٦/ ٧١، واللباب ٣/ ١٦١).

(١) المحصل: هو كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» للإمام فخر الدين الرازي (تقدمت ترجمته).

(٢) أبو القاسم البلخي. الكعبي: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٣) الجبائي: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه تنسب الطائفة المعروفة بالجبائية. له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب، توفي بالبصرة سنة ٣٠٣ هـ، له تفسير حافل مطول رد عليه الأشعري. (انظر: خطط المقريزي ٢/ ٣٤٨، وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠، البداية والنهاية ١١/ ١٢٥، مفتاح السعادة ٢/ ٣٥).

ولو سلّم: فإنما يتم خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة أو الإرادة للآخرة مانعًا.

ولو سلّم فيجوز أن يكون واقعًا بهما جميعًا، لا بكل منهما ليلزم المحال. وعند أبي الحسين البصريّ[١]، منع بطلان اللازم، فإنا إذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي إنسانين، فجزية أحدهما حال ما دفعه الآخر، فإن الحركة الحاصلة فيه مستندة إلى كل منهما وفيه نظر.

شمول قدرة الله تعالى

(قال: وأما شمول قدرته بمعنى أن الكل بإيجاده ابتداء أو بواسطة فلم يقع من القائلين بالصانع نزاع في ذلك. بل في تفاصيله وبمعنى أنه لا مؤثر سواه أصلًا فلم يذهب إليه إلا البعض من المتكلمين. تمسكًا بظواهر النصوص، وهو الحق. وبدليل التوارد والتمانع، وفيهما ضعف).

قال: وأما شمول قدرته ما مرّ من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرًا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والإرادة فوجد أم لا؟ فلم يوجد أصلًا، أو وجد بقدرة مخلوق، وعلى هذا لا يتأتى اختلافات والفلاسفة ومَن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرًا مختارًا، وقد يفسر شمول قدرته بأن كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات أو بالواسطة، وهذا مما لا نزاع فيه لأحد من القائلين بوحدة الواجب. وإنما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها، وأن كل ممكن أي إلى أي ممكن يستند حتى ينتهي إلى الواجب، وقد تفسر شمول قدرته بأن ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وإرادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه، وهذا مذهب أهل الحق من المتكلمين، وقليل ما هم، وتمسكوا بوجوه:

الأول: النصوص الدالة إجمالًا على أنه خالق الكل لا خالق سواه[٢] وتفصيلًا على

---

(١) أبو الحسين البصري: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

أنه خالق السمـٰوات والأرض[1]، والظلمات والنور[2]، والموت والحياة[3]، وغير ذلك من الجواهر والأعراض.

الثاني: دليل التوارد وهو أنه لو وقع شيء بقدرة الغير، وقد عرفت أنه مقدور لله تعالى أيضًا، فلو فرضنا تعلق الإرادتين به معًا فوقوعه إما بإحدى القدرتين، فيلزم الترجيح بلا مرجح، وإما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، لأن التقدير أن كلًّا منهما مستقل بالإيجاد، فلا يجوز أن تكون العلة هي المجموع، وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفي جاذب ودافع، فإنه لا دليل على استقلال كل منهما بإيجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص.

نعم: يرد عليه أن قدرة الله تعالى أكمل فيقع بها، وتضمحل قدرة العبد.

الثالث: دليل التمانع، وهو أنه لو وقع شيء بإيجاد الغير، وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بضد ذلك الشيء في حال إيجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه، فإن وقع الأمران جميعًا لزم اجتماع الضدين، وإن لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري، وتخلف المعلول عن تمام العلة، وخلو الجسم عن الحركة والسكون، وإن وقع أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح، وفيه ما قد عرفت، لا يقال معنى كون قدرته أكمل أنها أشمل أي أكثر إيجادًا، ولا أثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص، بل نسبة القدرتين إليه على السواء. لأنا نقول: بل معناه أنها أقوى، وأشد تأثيرًا، فيترجح على قدرة العبد، ويظهر أثرها.

مخالفة الفلاسفة

(قال: وخالفت الفلاسفة في الأفلاك والعناصر وما فيها من الحوادث بل فيما سوى العقل الأول. وقد سبق والصابئة والمنجمون في حوادث هذا العالم حيث أسندوها إلى الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع والحركات الطبيعية حيث أسندوها إلى الأمزجة والطبائع. وغاية متشبثهم الدوران.

(١) ورد في القرآن الكريم أن الله خالق السمـٰوات والأرض في مواضع كثيرة، منها: [الأنعام: ١]، [الأنعام: ٧٣]، [الأعراف: ٥٤]، [التوبة: ٣٦]، [يونس: ٣]، [هود: ٧]، [إبراهيم: ١٩]، [النحل: ٣]، [الإسراء: ٩٩]، [طه: ٤]، [الفرقان: ٥٩]، [النمل: ٦٠]، [العنكبوت: ٤٤]، [العنكبوت: ٦١]، [الروم: ٨]، [لقمان: ١٠]، [السجدة: ٤]، [الزمر: ٥]، [الزخرف: ٩]، [الجاثية: ٢٢]، [الحديد: ٤]، [التغابن: ٣]، [الطلاق: ١٢].

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١].

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

والمعتزلة في الشرور والقبائح والأفعال الاختيارية للحيوانات وسيأتي).

وخالفت الفلاسفة القول، بأنه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى، مذهب البعض من أهل السنّة كالأشاعرة[1] ومَن يجري مجراهم، وخالف فيه أكثر الفرق من المليين وغيرهم.

فذهبت الفلاسفة إلى أن الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الأول[2]، وهو مصدر عقل ونفس وفلك، وهكذا ترتيب المعلولات مستندًا بعضها إلى البعض.

فالفاعل للأفلاك عقول، ولحركاتها نفوس، وللحوادث بعض هذه المبادىء أو الصور أو القوى بتوسط الحركات، ولأفعال المعدنيات صورها النوعية، ولأفعال النبات والحيوان نفوسها، وبالجملة، فأكثر الممكنات عندهم مؤثرات، وذهب الصابئون[3] والمنجمون[4] إلى أن كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة

---

(١) أنكر الأشاعرة على كل من القدريين والجبريين مغالاتهم في مواقفهم من مسألة القدرة، وقالوا بالكسب، فقد أنكروا على الإنسان قدرته على الخلق ومنها خلق أفعاله، وقالوا بأن الخلق صفة تعود لله وحده. وهو الذي يزود الإنسان بالقوة على الفعل، وهذا الفعل حال حدوثه من قبل الإنسان يسمى كسبًا، وبمعنى آخر، يرى الأشاعرة أن قدرة الإنسان على خلق الأفعال هي قدرة عرضية لأن العلة الحقيقية في خلقها هو الله الذي يزوّد الإنسان بالقوة على فعلها، فإذا قصد أو اختار الإنسان فعل الخير، خلق الله فيه القوة أو القدرة لتمكينه من فعل الخير، وإن قصد الشر، خلق الله فيه القدرة لفعل الشر، وهكذا فالإنسان لا حول ولا قوة لأنه لا يتمتع قبل اختياره للفعل بأية قوة أو قدرة فعلية، في حين أن الله هو القادر حقيقة قبل الفعل وبعده، فإذا أراد الإنسان شيئًا ما حقق رغبته بفعل مناسب لذلك، يخلقه الله، وبهذا يكون الفعل الحقيقي لله، ليس للإنسان منه إلا الكسب أو النية أو الرغبة في خلقه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنعام: ١٧] (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٧٤).

(٢) العقل الأول: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «العقل» وأقسامه ومراتبه في الجزء الأول.

(٣) الصابئة: قيل: هم قوم يعبدون النجوم، وقيل: هم قوم يقولون بحدود وأحكام عقلية بعيدة عن الشرح ولا يقرون بالإسلام ولا بأية شريعة أخرى، يؤمنون بالمحسوس والمعقول، وربما يتصلون بعازيمون وهرمس، ولقد كانت لهم مناظرات مع الحنفاء ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل ص ٢٥٩، ٢٦٣، ٣١١.

(٤) المنجمون: قال في كشف الظنون ٢/ ١٩٣٠ ـ ١٩٣١: علم النجوم ينقسم إلى ثلاثة أقسام حسابيات وطبيعيات ووهميات، أما الحسابيات فهي يقينية فلا منع في عملها شرعًا وأما الطبيعيات كالاستدلال من انتقال الشمس في البروج الفلكية إلى الفصول كالحر والبرد والاعتدال فليست بمردودة شرعًا. وأما الوهميات كالاستدلال إلى الحوادث السفلية خيرًا أو شرًا من اتصالات الكواكب بطريق العموم أو الخصوص فلا استناد لها إلى أصل شرعي ولذلك هي مردودة شرعًا كما قال عليه السلام: «إذا ذكر النجوم فامسكوا»، وقال: «تعلموا من النجوم ما تهتدون به في البر والبحر ثم انتهوا»، وقال=

إلى الأفلاك والكواكب، بما لها من الأوضاع والحركات والأحوال والاتصالات، وغاية متمسكهم في ذلك هو الدوران أعني ترتب هذه الحوادث على هذه الأحوال وجودًا وعدمًا، وهو لا يفيد القطع بالعلية، لجواز أن تكون شروطًا أو معلومات مقارنة أو نحو ذلك.

كيف: وكثيرًا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات.

كيف: ومبنى علومهم على بساطة الأفلاك والكواكب، وانتظام حركاتها على نهج واحد، وهو ينافي ما ذهبوا إليه من اختلاف أحوال البروج[1] والدرجات، وانتسابها إلى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات، وبالنظر إلى الدوران، زعم الطبيعيون أن حوادث هذا العالم مستندة إلى امتزاج العناصر والقوى، والكيفيات الحاصلة بذلك. ثم الظاهر أن ما نسب إلى المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة. إلا أنه لما لم يعرف مذهب الفريقين في مبادىء الأفلاك والعناصر، وإثبات العقول والنفوس، وكون الباري موجبًا أو مختارًا، جعل كل منهما فرقة من المخالفين، وأما من المسلمين. فالمعتزلة أسندوا الشرور والقبائح إلى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة، وأسندوا الأفعال الاختيارية للإنسان وغيره من الحيوانات البهم، وهو مسألة خلق الأعمال وستأتي.

فإن قيل: الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة، فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها.

قلنا: المراد بالقدرة هـٰهنا القادرية، أي كونه قادرًا، ولا خلاف للمعتزلة في ذلك، وكذا للفلاسفة، لكن بمعنى لا ينافي الإيجاب على ما قيل: إن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر، وهذه الصحة هي القدرة، وإنما يترجح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة، وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل وإرادة الله تعالى علم خاص، وعلمه وقدرته أزليان غير زائدين على الذات. فلهذا

= عليه السلام: «مَن آمن بالنجوم فقد كفر».

(١) البروج: عند أهل الهيئة البرج هو قسم من فلك البروج محصور بين نصفي دائرتين من الدوائر الست العظام المتوهمة على فلك البروج المقاطعة على قطبيه. وجميع البروج اثنا عشر، وأسماؤها هي: الحمل والثور والجوزاء، وتسمى بروجًا ربيعية والسرطان والأسد والسنبلة وتسمى بروجًا صيفية، وهذه الستة تسمى بروجًا شمالية وعالية، والميزان والعقرب والقوس، وتسمى بروجًا خريفية، والجدي والدلو والحوت وتسمى بروجًا شتوية، وهذه الستة تسمى بروجًا جنوبية ومنخفضة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٢٠ ـ ٣٢١).

كان العالم قديمًا. والصانع موجبًا بالذات. والحق أن هذا قول بالقدرة والإرادة لفظًا لا معنى.

المبحث الثالث

في أنه تعالى عالم[1]

(قال: المبحث الثالث في أنه عالم، أما عندنا فإنه صانع للعالم على انتظامه، وأحكامه، ولأنه قادر مختار لما مرَّ. وما يشاهد من بعض الحيوانات، لو صح أنه فعلها لدلّ على عملها، وأما التمسك بالسمعيات فدور).

اتفق عليه جمهور العقلاء، والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان:

الأول: أنه فاعل فعلًا محكمًا متقنًا، وكل من كان ذلك فهو عالم، أما الكبرى فبالضرورة ونبّه عليه، أن مَن رأى خطوطًا مليحة، أو سمع ألفاظًا فصيحة، تنبىء عن معادن دقيقة، وأغراض صحيحة علم قطعًا أن فاعلها عالم، وأما الصغرى فلما ثبت من أنه خالق للأفلاك[2] والعناصر بما فيها من الأعراض والجواهر، وأنواع المعادن والنبات، وأصناف الحيوانات على اتساق، وانتظام، واتقان، وإحكام تحار فيها العقول والأفهام، ولا تعفي بتفاصيلها الدفاتر والأقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة[3]، وعلم التشريح[4]، وعلم

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٧٤ ـ ٩١: المقصد الثالث: في علمه تعالى. وانظر أيضًا «كتاب الأسماء والصفات» للإمام البيهقي ص ١٤٣ ـ ١٥٣: باب ما جاء في إثبات صفة العلم. وانظر «المطالب العالية من العلم الإلٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٣/ ٦٣ ـ ١٠٦: الباب الثالث: في كونه تعالى عالمًا.

(٢) الفلك: مجرى الكواكب، وتسميته بذلك لكونه كالفلك قال الله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣].

(٣) علم الهيئة: هو من أصول العلم الرياضي، وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها، وما يلزم منها. ويتفرع عن علم الهيئة خمسة علوم هي:

١ ـ علم الزيجات.

٢ ـ علم المواقيت.

٣ ـ علم كيفية الأرصاد.

٤ ـ علم تسطيح الكرات والآلات الحادثة عنه.

٥ ـ علم الآلات الظلية.

(كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦١ ـ ٦٣).

(٤) علم التشريح: هو عبارة عن علم تعرف به أعضاء الإنسان بأعيانها وأشكالها وأقدارها وأعدادها=

الآثار العلوية، والسفلية[١]، وعلم الحيوان[٢] والنبات[٣]، مع أن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلًا، ولم يجد إلى الكنه سبيلًا. فكيف إذا رقي إلى عالم الروحانيات من الأرضيات والسماويات، وإلى ما يقول به الحكماء من المجردات. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤].

فإن قيل: إن أريد الانتظام والإحكام من كل وجه بمعنى أن هذه الآثار مرتبة ترتيبًا لا خلل فيه أصلًا، وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو أوفق منه وأصلح. فظاهر أنها ليست كذلك. بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات، وإن أريد في الجملة ومن بعض الوجوه، فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء، بل كلها كذلك، وأيضًا قد أسند جمع من العقلاء الحكماء عجائب خلقة الحيوان، وتكون تفاصيل الأعضاء إلى قوة عديمة الشعور سموها المصورة، فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية...؟

قلنا: المراد اشتمال الآثار والأفعال على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملاءمة للمنافع، والمطابقة للمصالح على وجه الكمال، وإن اشتمل بالغرض على نوع من الخلل. وجاز أن يكون فوقه ما هو أكمل، والعلم بأن مثل ذلك لا يصدر إلا عن العالم ضروري، سيما إذا تكرر وتكثر، وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز، وما يقال: لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر، وبأنه يكفي في إثبات غرضنا التصور.

= وأصنافها وأوضاعها ومنافعها، وأما العلم بكيفية مباشرة التشريح فهو علم آخر يسمى بعلم التشريح المشتمل على كتاب جالينوس (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٤٥).

(١) علم الآثار العلوية والسفلية: هو من أصول الطبعي وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجسام التي هي أركان العالم وهي السموات وما فيها، والعناصر الأربعة من حيث طبائعها وحركاتها ومواضعها، وتعرف الحكمة في صنعها وترتيبها، وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرّض للتغير في الأحوال والثبات فيها، ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٤).

(٢) علم الحيوان: والحال فيه بالنسبة إلى الحيوانات كالحال في الطب بالنسبة إلى الإنسان، وهو ينقسم إلى قسمين: علم البيطرة، وعلم البيزرة، وعني بالجوارح والطيور.

(٣) علم النبات: هو علم الفلاحة، وهو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه إلى تمام نشوئه، وهذا التدبير إنما هو بإصلاح الأرض بالماء وبما يخلخلها ويحميها كالسماد والرماد ونحوه، مع مراعاة الأهوية، فيختلف باختلاف الأماكن (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٧).

الثاني: أنه قادر أي فاعل بالقصد والاختيار لما مرّ، ولا يتصوّر ذلك إلا مع العلم بالمقصود.

فإن قيل: قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار أفعال محكمة، متقنة في ترتيب مساكنها، وتبرير معايشها كما النحل، والعنكبوت، وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور، وفيما بين الناس مشهور مع أنها ليست من أولي العلم.

قلنا: لو سلّم أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات، فلم لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي به إلى ذلك. بأن يخلقها الله تعالى عالمة بذلك، أو يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل، ثم المحققون من المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أوكد، وأوثق من طريقة الإتقان والإحكام، لأن عليها سؤالًا صعبًا، وهو أنه لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجدًا يستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة، ويكون له العلم والقدرة، ودفعه بأن إيجاد مثل ذلك الموجود، وإيجاد العلم والقدرة فيه أيضًا، فعلًا محكمًا، بل أحكم، فيكون فاعله عالمًا لا يتم إلا ببيان أنه قادر مختار، إذ الإيجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم، فيرجع طريق الإيقان إلى طريق القدرة مع أنه كافٍ في إثبات المطلوب، وقد يتمسك في كونه عالمًا بالأدلة السمعية من الكتاب والسنّة والإجماع.

ويرد عليه أن التصديق بإرسال الرسل، وإنزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور، وربما يجاب بمنع التوقف، فإنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات، حصل العالم بكل ما أخبروا به، وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالمًا. والظاهر أن هذا مكابرة.

نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الإمام.

أدلة الفلاسفة

(قال: وعند الفلاسفة، لأنه مجرد وكل مجرد عالم، ولأنه عالم بذاته وهو مبدأ للكل، والعلم بالمبدأ مستلزم للعلم بذي المبدأ).

قال: وعند الفلاسفة. أورد من استدلالهم على علم الباري وجهان:

الأول: أنه مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني لما مرّ، وكل مجرد عاقل، أي عالم بالكليات لما وقعت الإشارة إليه في مباحث المجردات من أن التجرد يستلزم التعقل، وبيانه أن التعقل يستلزم إمكان المعقولية لأن المجرد بريء عن الشوائب المادية،

واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج إلى عمل يعمل به حتى يصير معقولًا. فإن لم يعقل، كان كذلك من جهة القوة العاقلة، لا من جهته، وإمكان المعقولية يستلزم إمكان المصاحبة بينه، وبين العاقل إياه، وهذا الإمكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل، لأن حصوله فيه نفس المصاحبة، فتوقف إمكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف إمكان الشيء على وجوده المتأخر عنه، وهو محال.

إذ المجرد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه إمكان مصاحبة المعقول، ولا معنى للتعقل إلا المصاحبة، فإذًا كل مجرد يصح أن يعقل غيره، وكل ما يصح للمجرد يجب أن يكون بالفعل لبراءته عن أن يحدث فيه ما هو بالقوة، لأن ذلك شأن الماديات، ولا خفاء في ضعف بعض هذه المقدمات، وفيه أنه لو صح أن مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقل لها، لكفى ذلك في إثبات المطلوب من غير احتياج إلى سائر المقدمات.

الثاني: أنه عالم بذاته لأنه لا معنى لتعقل المجرد ذاته، سوى حضور ذاته عند ذاته، بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماعًا للمثلين، وهذا القدر وإن كان مبنيًا على أصولهم، كان في إثبات كونه عالمًا في الجملة. إلا أنهم حالوا إثبات علمه بما سواه. فقالوا:

هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا. والعلم بالمبدأ أعني العلة. عالم بذي المبدأ أعني المعلول لأن العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه، والعلية وهي التي لا تعقل بدون المعلول، بل المعلول نفسه، وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات.

واعترض: بأن لازم الذات، وإن كان بلا وسط في الثبوت من لا يجب أن يكون لازمًا بيّنًا يلزم من تعقل الذات تعقله لتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث، ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمراره الاندفاع من لازم إلى لازم.

وأجيب: بأن الكلام في العلم التام أعني العلم بالشيء بما له في نفسه، ولا شك أن علم الباري بذلك كذلك.

أدلة القائلين بأن الباري لا يعلم ذاته

(قال: وقيل لا يعلم ذاته، لأن العلم إضافة أو صفة ذات إضافة فلا بد من الاثنينية، ولا عبرة لإفضائه إلى كثرة في الذات وأيضًا يلزم كون الواحد قابلًا وفاعلًا.

وأجيب بأن تغاير الاعتبار كافٍ كما في علمنا بأنفسنا ولا استحالة في كثرة الإضافات. وفي القابلية مع الفاعلية).

قيل: إنه لا يعلم ذاته القائلون بأنه ليس بعالم أصلًا تمسكوا بوجهين:

أحدهما: أنه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره. أما الأول فلأن العلم إضافة أو صفة ذات إضافة، وأيًا ما كان يقتضي اثنينية وتغايرًا بين العالم والمعلوم، فلا يعقل في الواحد الحقيقي.

وأما الثاني: فلأنه يوجب كثرة في الذات الإحدى من كل وجه، لأن العلم بإحدى المعلومين، غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا، مع الذهول عن الآخر، ولأن العلم صورة مساوية للمعلوم، مرتسمة في العالم، أو نفس الارتسام، ولا خفاء في أن صور الأشياء المختلفة مختلفة، فيلزم بحسب كثرة المعلومات، كثرة الصور في الذات.

وثانيهما: أن العلم مغاير للذات لما سبق من الأدلة، فيكون ممكنًا معلولًا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته، وكمالاته إلى الغير، فيلزم كون الشيء قابلًا وفاعلًا وهو محال.

وأجيب عن الوجه الأول أولًا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات إضافة، بأن تغاير الاعتبار كافٍ كما في علمنا بأنفسنا على ما سبق في بحث العلم، لا يقال التغاير الاعتباري، إنما هو بالمعلولية والمعلومية، وهو فرع حصول العلم، فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور، وإنما يرد النقض بعلمنا بأنفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه، كالواجب وهو ممنوع. فيجوز كونها عالمة من وجه، معلومة من وجه.

لأنا نقول: إنما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج، وهو ممنوع، بل غايته أنه لا ينفك عن العلم، كما لا ينفك المعلول عن علته. والمراد بالنقض، أن النفس تعلم ذاته التي هي عالمة، لا أن يكون العالم شيئًا، والمعلوم شيئًا آخر.

وثانيًا: بأن علمه ليس إلا تعلقًا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة إلا في التعلقات والإضافات، وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين أن حصول الأشياء له حصول للفاعل، وذلك بالوجوب، وحصول الصور المعقولة لنا، حصول للفاعل وذلك بالوجوب، وحصول الصور المعقولة لنا، حصول للقابل، وذلك بالإمكان، ومع ذلك فلا يستدعي صورًا مغايرة لها، فإنك تعقل شيئًا بصورة يتصورها ويستحضرها، فهي صادرة

عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجي، ومع ذلك، فإنك لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشيء بها، كذلك تعقلها أيضًا بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك، وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال، فما ظنك بحال مَن يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه، ثم ليس كذلك محلًا لتلك الصور شرطًا في التعقل بدليل أنك تعقل ذاتك بدون ذلك، بل المعتبر حضور الصورة لكل حالة كانت، أو غير حالة، والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه، فهو عاقل إياها من غير أن تكون حالة فيه، على أن كثرة الصفات في الذات لا تمنع عندنا، بل عند الفلاسفة وأتباعهم.

وأجيب: عن الثاني بمنع استحالة كون الشيء الواحد قابلًا أو فاعلًا.

خاتـــمة

(قال: خاتمة علمه لا يتناهى، ومحيط بما لا يتناهى كالأعداد والأشكال وبكل موجود ومعدوم وكلي جزئي لعمومات النصوص ولأن المقتضى للعالمية الذات وللمعلومية صحتها من غير مخصوص لتعاليه عن أن يفتقر في كماله وخالف بعضهم في العلم بالعلم لاقتضائه إلى صفات غير متناهية وبعضهم في العلم بما لا يتناهى لاستحالة وجوهها مع المحذور السابق وبعضهم في العلم بالمعدوم لأنه نفي محض لا تميز فيه والمعلوم متميز وضعف الكل ظاهر).

قال: خاتمة علم الله تعالى غير متناهٍ بمعنى أنه لا ينقطع، ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم، ومحيط بما هو غير متناهٍ كالأعداد والأشكال، ونعيم الجنان، وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات إما سمعًا فبمثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣]، ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴿١٩﴾﴾ [غافر: ١٩]، ﴿يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [البقرة: ٧٧؛ النحل: ٢٢] إلى غير ذلك. وإما عقلًا فلأن المقتضى للعالمية هو الذات إما بواسطة المعين أعني العلم على ما هو رأي الصفاتية، أو بدونها على ما هو رأي النفاة. وللمعلومية إمكانها، ونسبة الذات إلى الكل على السوية. فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال، لامتناع احتياج الواجب في صفاته، وكمالاته، لمنافاته الوجوب والغني المطلق.

والمخالفون في شمول علمه منهم مَن قال يمتنع علمه بعلمه، وإلا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من المعلوم وهو محال، لأن كل ما هو موجود بالفعل، فهو متناهٍ على ما

مرّ مرارًا. وجه اللزوم: أنه لو كان جائزًا لكان حاصلًا بالفعل، لأنه مقتضى ذاته، ولأن الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص، ولأنه لا يتصف بالحوادث، وينقل الكلام إلى العلم بهذا العلم وهكذا إلى ما لا يتناهى. لا يقال علمه ذاته. ولو سلّم فالعلم بالعلم نفس العلم. لأنا نقول: أما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق. وأما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم، فلأن الصورة المساوية لأحد المتغايرين، تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر، ولأن التعلق بهذا يغاير التعلق بذلك.

والجواب: أن العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال، ولا يلزم من كونه اعتبارًا عقليًا أن لا تكون الذات عالمًا، والشيء معلومًا في الواقع لما عرفت من أن انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل، على أن مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم، إنما هو بحسب الاعتبار، فلا يلزم كثرة الأعيان الخارجية، فضلًا عن لا تناهيها، وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الإشكال، على نفي علمه بذاته، بل بشيء من المعلومات.

وأجاب الإمام بأن هذه أمور غير متناهية لا آخر لها، والبرهان إنما قام على ما لا أول لها، ومنهم مَن قال: لا يجوز علمه بما لا يتناهى، أما أولًا: فلأن كل معلوم يجب كونه ممتازًا، وهو ظاهر، ولا شيء من غير المتناهي بممتاز، لأن المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة.

وأما ثانيًا: فلأنه يلزم صفات غير متناهية هي المعلوم لما عرفت من تعدد المعلوم بتعدد المعلومات.

والجواب: عن الأول إنا لا نسلم أن كل متميز عن غيره يجب أن يكون متناهيًا، وأن انفصاله عن الغير يقتضي ذلك. كيف ولا معنى للانفصال عن الغير إلا مغايرته له.

وعن الثاني: ما سبق وأجاب الإمام[1] عن الأول بأن المتميز كل واحد منها وهو غير متناهٍ.

واعترض: بأنه إذا كان غير المتناهي معلومًا يجب أن يكون متميزًا، ولا يغنيه تميز كل فرد.

والجواب: أنه لا معنى للعلم بغير المتناهي إلا العلم بآحاده، وبهذا يندفع الإشكال على معلومية الكل، أي جميع الموجودات والمعدومات بأنه لا شيء بعد الجميع يعقل

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

تميزه عنه. وقد يجاب أن تميز المعلوم إنما هو عند ملاحظة الغير، والشعور به، فحيث لا غير لا يلزم التميز.

ولم سلّم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد، ومنهم مَن قال: يمتنع علمه بالمعدوم، لأن كل معلوم متميز، ولا شيء من المعدوم بمتميز.

والجواب: منع الصغرى إن أريد المتميز بحسب الخارج، والكبرى إن أريد بحسب الذهن. ومن المخالفين مَن لم يجوز علمه بذاته، ومنهم مَن لم يجوز علمه بغيره تمسكًا بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقًا.

ادّعاء الفلاسفة أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات

(قال: والفلاسفة في العلم بالجزئيات على وجه الجزئية لاستلزامه التغير في القديم كما إذا علم أن زيدًا سيدخل ثم دخل فإنه ينقلب جهلًا أو يزول إلى علم آخر، ورد بأن من الجزئيات ما لا يتغير كذات الله تعالى. وإن تغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف إليه كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده فمن جعل العالم إضافة لم يلزمه تغير الذات ومَن جعله صفة ذات إضافة لم يلزمه تغيره فضلًا عن الذات، وإلى هذا يشير ما قيل: إن علم الباري بأن الشيء سيوجد نفس علمه بأنه وجد فإن مَن استمر إلى الغد على أن زيدًا يدخل الدار غدًا فهو بهذا العلم بعينه يعلم في الغد أنه دخل والعلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور، وإنسان ينتقل الجالس عن يمينه إلى يساره.

ولظهور أن هذا لا يصح على القول بكون العلم تعلقًا بأن العالم والمعلوم، رد أبو الحسين[1] على ما قال به من المعتزلة:

أولًا: بأن مَن استمر على أن زيدًا يدخل البلد غدًا وجلس في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن عالمًا بأنه دخل.

وثانيا: بأن متعلقهما مختلفان وشرطهما متنافيان إذ العلم بأنه وجد مشروط بوجوده، وبأنه سيوجد مشروط بعدمه وإلا لكان جهلًا.

وثالثًا: بأنهما قد يفترقان كما إذا علم أن زيدًا سيقدم وعند قدومه لم يعلم أنه قدم وبالعكس).

---

(١) أبو الحسين: هو أبو الحسين البصري تقدمت ترجمته.

قال: والفلاسفة في العلم بالجزئيات المشهور من مذهبهم. أنه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات. أي من حيث كونها جزئيات يلحقها التغير، لأن تغير المعلوم يستلزم تغير العلم، وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته. وأما من حيث إنها غير متعلقة بزمان فتعلقها يعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير، فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية، وأزمنتها الواقعة هي فيها، لا من حيث إن بعضها واقع الآن، وبعضها في الزمان الماضي، وبعضها في الزمان المستقبل. ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بلا علمًا.

ثانيًا: أبد الدهر غير داخل تحت الأزمنة. مثلًا يعلم أن القمر يتحرك كل يوم كذا درجة، والشمس كذا درجة. فيعلم أنه يحصل لهما مقابلة في يوم كذا، وينخسف القمر في أول الحمل[١] مثلًا، وهذا العلم ثابت له، حال المقابلة وقبلها وبعدها، ليس في علمه كان، وكائن، ويكون، بل هي حاضرة عنده في أوقاتها أزلًا وأبدًا، وإنما التعلق بالأزمنة في علومنا. والحاصل أن تعلق العلم بالشيء الزمانيِّ المتغير لا يلزم أن يكون زمانيًا ليلزم تغيره.

وقال الإمام[٢]: إن اللائق بأصولهم، أن الجزء إن كان متغيرًا، أو متشكلًا يمتنع أن يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الأول من تغير العلم، وفي الثاني من الافتقار إلى الآلة الجسمانية، وذلك كالأجرام[٣] الفلكية، فإنها متشكلة، وإن لم تكن متغيرة في ذواتها، وكالصور والأعراض فإنها متغيرة، وكالأجرام الكائنة الفاسدة، فإنها متغيرة ومتشكلة، وأما

(١) الحمل: عند أهل الهيئة هو برج من البروج الاثني عشر، والبرج هو قسم من فلك البروج محصور بين نصفي دائرتين من الدوائر الست العظام المتوهمة على فلك البروج المتقاطعة على قطبيه، والبروج الاثني عشر تقسم إلى أربعة أقسام:
١ ـ البروج الربيعية: وهي الحمل والثور والجوزاء.
٢ ـ البروج الصيفية: وهي السرطان والأسد والسنبلة.
٣ ـ البروج الخريفية: وهي الميزان والعقرب والقوس.
٤ ـ البروج الشتوية: وهي الجدي والدلو والحوت.
والبروج الستة الأولى تسمى بروجًا شمالية وعالية، والبروج الستة الثانية تسمى بروجًا جنوبية ومنخفضة.

(٢) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٣) الجِرْم: بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم، إلا أن أكثر استعماله في الأجسام الفلكية، وقال السيد السند في شرح الملخص: الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات، والأجرام الجمع (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٥٧).

ما ليس بمتغير، ولا متشكل كذات الواجب، وذوات المجردات، فلا يستحيل، بل يجب العلم به على ما يقرره الحكماء من أنه عالم بذاته الذي هو مبدأ العقل الأول بالذات، ولا شك أن كلًا منهما جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة، أنه لو علم أن زيدًا يدخل الدار غدًا فإذا دخل زيد الدار في الغد، فإن نفى العلم بحاله، بمعنى أنه يعلم أن زيدًا يدخل غدًا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع، وإن زال وحصل العلم بأنه دخل لزم التغير للعلم الأول من الوجود إلى العدم. والثاني من العدم إلى الوجود، وهذا على القديم محال. لا يقال كما أن الاعتقاد الغير مطابق جهل، فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع.

لأنا نقول: لو سلّم، فإذا لم يعلمه على وجه كلي.

والجواب: إن من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري تعالى، وصفاته الحقيقية، عند مَن يثبتها، وكذوات العقول فلا يتناولها الدليل، وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير إليه كلام الإمام[1]، إنما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية، ولما أمكن البعض التقصي عن هذا بأنه يجوز أن يكون المدعي العام، هو أنه لا يعلم شيئًا من المتغيرات، أو أن يبين الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل. وفي غير المتغيرة، بدليل آخر، وأن يقصدوا إبطال كلام الخصم، وهو أنه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية.

اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندًا بأن العلم إما إضافة، أو صفة ذات إضافة، وتغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بأنه قبل الحادث، إذا لم يوجد الحادث، ومعه إذا وجد وبعده إذا فني من غير تغير في ذات القديم. فعلى تقدير كون العلم إضافة لا يلزم من تغير المعلوم إلا تغير العلم دون الذات، وعلى تقدير كونه صفة ذات إضافة لا يلزم تغير العلم فضلًا عن الذات.

وأجاب كثير من المعتزلة وأهل السنّة: بأن علم الله تعالى بأن الشيء سيحدث هو نفس علمه بأنه حدث للقطع بأن مَن علم أن زيدًا يدخل الدار غدًا، واستمر على هذا العلم إلى مضي الغد، علم بهذا العلم أنه دخل الدار من غير افتقار إلى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة، والعلم الذي أثبته الصفاتية، وهذا بخلاف علم المخلوق، فإنه لا يستمر ومرجع هذا الجواب إلى ما سبق من كون العلم أو العالمية غير الإضافة إذ لا شبهة في تغير الإضافة بتغير المضاف إليه. ولهذا أوضحوا هذا المعنى المدعي بأن العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة. فيلزم كثرة الصفات

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات. وبأن العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور، فلا يتغير بتغير المعلوم، كما لا تتغير المرآة بتغير الصور، وبأنه صفة يعرض لها إضافات، وتعلقات بمنزلة إنسان جلس زيد عن يساره، ثم قام يجلس عن يمينه، فإنه يصير متيامنًا لزيد بعد ما كان متياسرًا له من غير تغير فيه أصلًا، فظاهر أن هذا لا يتم على القول، بكون العلم تعلقًا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة. فلهذا رده أبو الحسين البصري[1] بوجوه:

أحدها: بأن مَن علم أن زيدًا يدخل البلد غدًا، وجلس مستمرًا على هذا الاعتقاد إلى الغد في بيت مظلم، بحيث لم يعلم دخول الغد، فإنه لا يصير عالمًا بدخول زيد، ولو كان العلم بأنه سيدخل نفس العلم بأنه دخل، لوجب أن يحصل هذا العلم في هذه الصورة، فإذا لم يحصل لم يكن، بل الحق أن العلم بأنه دخل علم ثالث متولد من العلم بأنه سيدخل غدًا، ومن العلم بوجود الغد.

وثانيها: أن متعلق العلم الأول هو أنه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني أنه دخل وشرطه تحقق الدخول، ولا خفاء في أن الإضافة إلى أحد المتخلفين أو الصورة المطابقة له، تغاير الإضافة إلى الآخر أو الصورة المطابقة له وكذا المشروط بأحد المنافيين تغاير المشروط بالآخر.

وثالثها: أن كلًا من العلمين قد يحصل بدون الآخر، كما إذا علم أن زيدًا سيقدم البتة، لكن عند قدومه لم يعلم أنه قدم من غير سابقة علم له بأنه سيقدم. والحق أن العلمين متغايران، وأن التغير في الإضافة أو العالمية لا يقدح في قدم الذات، ومن المعتزلة مَن سلّم تغاير العلمين، ومنع تغيرهما، وقال: تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة، وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان أزليان لا يتغيران أصلًا، فإنه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت، وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في يوم الجمعة، غاية الأمر أنه يمكن التعبير عن العدم في الحال، والوجود في الاستقبال سيوجد، وبعد الوجود لا يمكن، وهذا تفاوت وصفي لا يقدح في الحقائق، وكذا عالميته بعدم العالم في الأزل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال.

فإن قيل: الكلام في العلم التصديقي. ولا خفاء في أن تعلق عالميته بهذه النسبة، وهو أنه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي يوم السبت، وفيما لا يزال لكان جهلًا لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقلالية.

---

(١) أبو الحسين البصري: تقدمت ترجمته.

أجيب: بالمنع فإن ذلك التعلق حال عدمه بأنه سيوجد وهذه النسبة بحالها، وإنما الجهل هو أن يحصل التعلق حال وجوده بأنه سيوجد، وهو غير التعلق الثاني، والحاصل أن التعلق بالعدم في حال معينة، والوجود في حالة أخرى باقٍ أزلًا وأبدًا لا ينقلب جهلًا أصلًا. فقد علم الباري في الأزل عدم العالم في الأزل، ووجوده فيما لا يزال، وفناه بعد ذلك ويوم القيامة أيضًا بعلمه كذلك، من غير تغير أصلًا، وهذا الكلام يدفع اعتراض الإمام[1]، بأن الباري تعالى إذا أوجد العالم، وعلم أنه موجود في الحال، فإما أن يبقى علمه في الأزل بأنه معدوم في الحال، فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين، وإما أن يزول فيلزم زوال القديم، وقد تقرر أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

(قال: والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب إليه هشام من أنه عالم في الأزل بالحقائق والماهيات، وإنما يعلم الأشخاص والأحوال بعد حدوثها).

والتزم يعني ذهب أبو الحسين[2] إلى أن علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها، ويحدث بعد وقوعها، ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان[3]، وهشام بن الحكم[4] من القدماء، وهو في أنه في الأزل إنما يعلم الماهيات والحقائق،

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) أبو الحسين: هو أبو الحسين البصري، تقدمت ترجمته.

(٣) هو جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب رئيس الفرقة الجهمية، كان مبتدعًا ضالًا، حتى كفرته معظم الفرق الإسلامية، قال الذهبي: الضال المبتدع، هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شرًا عظيمًا، كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خراسان، فقبض عليه نصر بن سيار وأمر بقتله سنة ١٢٨. (انظر: الأعلام ٢/ ١٤١، ميزان الاعتدال ١/ ١٩٧، لسان الميزان ٢/ ١٤٢، خطط المقريزي ٢/ ٣٤٩، البداية والنهاية ١٠/ ٢٢ ـ ٢٤). وقد قال الجهم بن صفوان بالجبر والاضطرار وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تفنيان وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط وأن الكفر هو الجهل، ولا فعل ولا عمل لأحد غير الله (الملل والنحل ص ٨٦).

(٤) هو هشام بن الحكم الشيباني، أبو محمد الكوفي، مولى كندة، متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته ولد بالكوفة، ونشأ في واسط وسكن بغداد وانقطع إلى يحيىٰ بن خالد البرمكي، توفي سنة ١٩٩ هـ، له من الكتب: «اختلاف الناس في الإمامة»، «الدلالة على حدث الأجسام»، «حلل التحريم»، «كتاب الأخبار»، «كتاب الاستطاعة»، «كتاب الألفاظ»، «كتاب التدبير» في الإمامة، «كتاب التوحيد»، «كتاب الثمانية»، «كتاب الجبر والقدر»، «كتاب الحكمين»، «كتاب الرد على أصحاب الاثنين»، «كتاب الرد على أصحاب الطبائع»، «كتاب الرد على الزنادقة»، «كتاب الرد على شيطان الطاق»، «كتاب الرد على المعتزلة»، «كتاب الرد على هشام الجواليقي»، «كتاب الشيخ والغلام» في التوحيد، «كتاب القدر»، «كتاب المجالس»، «كتاب المعرفة»، «كتاب الميزان»، «كتاب الوصية» (كشف الظنون ٦/ ٥٠٧ ـ ٥٠٨، لسان الميزان ٢/ ١٩٤).

وأما التصديقات، أعني الأحكام بأن هذا قد وجد، وذلك قد عدم، فإنما يحدث فيما لا يزال، وكذا تصور الجزئيات الحادثة. وبالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده، فلا يحصل قبل وجوده، ولا يبقى بعد فنائه، ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات وإضافات، ولا في حدوثها مع كونها مستندة إلى القديم بطريق الإيجاب دون الاختيار لكونه مشروطة بشروط حادثة.

وأما اعتراض الإمام بأن كل صفة تعرض للواجب، فذات الواجب إما أن يكفي في ثبوتها أو انتفائها، فيلزم دوام ثبوتها أو انتفائها بدوام الذات من غير تغير، وإما أن لا تكفي فيتوقف ثبوتها أو انتفاؤها على أمر منفصل، وبالذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة أو انتفائها الموقوف على ذلك الأمر. فيلزم توقف الذات عليه، لأن الموقوف على الموقوف على الشيء موقف على ذلك الشيء؛ فيلزم إمكان الواجب، لأن الموقوف على الممكن أولى بأن يكون ممكنًا، ففي غاية الضعف لأن ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم أن يكون متوقفًا عليه، كما في وجود زيد مع وجود عمرو أو عدمه إلى غير ذلك مما لا يحصى، وقد يستدل على علمه بالجزئيات، بأن الخلو عنه جهل، ونقص، وبأن كل أحد من المطيع والعاصي يلجأ إليه في كشف الملمات، ودفع البليات، ولولا أنه مما تشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك، وبأن الجزئيات مستندة إلى الله تعالى ابتداءً وتوسطًا. وقد اتفق الحكماء على أنه عالم بذاته، وأن العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول.

المبحث الرابع
في أنه تعالى مريد[1]

(قال: في أنه مريد[2]، اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلًا بالاختيار، فعندنا

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٩٢ ـ ٩٩: المقصد الخامس: في أنه تعالى مريد. وانظر أيضًا «المطالب العالية من العلم الإلٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٣/ ١٠٧ ـ ١١٤: الباب الرابع: في كونه تعالى مريدًا. وانظر «كتاب الأسماء والصفات» للإمام البيهقي ص ١٧٥: جماع أبواب إثبات صفة المشيئة والإرادة لله عزّ وجلّ.

(٢) اختلف العلماء في إرادته تعالى، فقال الحكماء: إرادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، وبأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام، من غير قصد وشوق، ويسمون هذا العلم عناية، قال ابن سينا: العناية هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام. وقال أبو الحسين البصري وجماعة من رؤساء=

بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بأن تخصيص أحد طرفي المقدور بالوقوع يكون لصفة خاصة نجدها من أنفسنا ليست هي العلم والقدرة ونحوهما، وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الإرادات ووجوب المراد بها لا ينافي الاختيار وقدمها لا يوجب قدمه، ولا ينافي حدوث تعلقها).

المبحث الرابع:

اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على إطلاق القول بأنه مريد، وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الأنبياء عليهم السلام، ودلّ عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلًا بالاختيار، لأنه معناه القصد والإرادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما، والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده، لكن كثرة الخلاف في معنى إرادته.

فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية. وعند الجبائية[1] صفة زائدة قائمة لا بمحل، وعند الكرامية[2] صفة حادثة قائمة

= المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاّف وأبي القاسم البلخي: إرادته تعالى علمه بنفع في الفعل، وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده لنفع في الفعل، يوجب الفعل، ويسميه أبو الحسين بالداعية، ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصرت داعيته في العلم بالنفع. وقال الحسين النجار: كونه تعالى مريدًا أمر عدمي، وهو عدم كونه مكرهًا ومغلوبًا، ويقرب منه ما قيل: هي كون القادر غير مكره ولا ساهٍ. وقال الكعبي: هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة، وفي فعل غيره الأمر به. وقال الأشاعرة ووافقهم جمهور معتزلة البصرة: الإرادة صفة مغايرة للعلم والقدرة، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع بأحد الأوقات. ويقرب منه ما قال الصوفية من أن الإرادة صفة تجلي علم الحق على حسب المقتضى الذاتي، وذلك المقتضى هو الإرادة، وهي تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم فهذا الوصف فيه يسمى إرادة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٣٥ ـ ١٣٦).

(١) الجبائية: أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وابنه أبي هاشم عبد السلام، وهما من معتزلة البصرة، انفردا بمسائل: منها: أنهما أثبتا إرادات حادثة لا في محل، يكون الباري تعالى بها موصوفًا مريدًا، وتعظيمًا لا في محل إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناء لا في محل إذا أراد أن يفني العالم، وأخص هذه الصفات يرجع إليه من حيث إنه تعالى أيضًا لا في محل (الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٨٠).

(٢) الكرامية: من الفرق الكلامية الصفاتية، أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني، كانت لهم معتقدات عدة تأثروا بالفلاسفة كما أنهم أوّلوا كثيرًا من النصوص، وقد اختلف أتباع ابن كرام وانقسموا إلي اثني عشرة فرقة خالفت بعضها بعضًا، وقد فصل آراءها ومعتقداتها كل من: (الملل والنحل ١٠٨، والتبصير ٦٥، الفرق ٢١٥، العبر ١/ ١٠، مقالات الإسلاميين ١/ ٢٥٧).

بالذات، وعند ضرار[1] نفس الذات، وعند النجار[2] صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكرهٍ، ولا ساهٍ، وعند الفلاسفة العلم بالنظام الأكمل، وعند الكلبيّ[3] إرداته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الأمر به، وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة، تمسك أصحابنا بأن تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكل، لا بد أن يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص، وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة، وهو معنى واضح عند العقل، مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لأحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر، وينبه على مغايرتها للقدرة أن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم أن مطلق العلم نسبته إلى الكل على السواء، والعلم بما فيه من المصلحة. أو بأنه سيوجد في وقت كذا، سابق على الإرادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر. إذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بأنه يوجده في وقت كذا على إرادته ذلك، ولا تأخر علمه بوقوعه حالًا عن إرادته، الوقوع حالًا. وما يقال إن العلم تابع للوقوع، فمعناه أنه يعلم الشيء كما يقع، وأن المعلوم هو الأصل في التطابق لأنه مثال وصورة له، لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة. والحق أن مغايرة الحالة التي نسميها بالإرادة، للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية، ثم لقد تبيّن قدمها، وزيادتها على الذات بمثل ما مرّ في العلم والقدرة، وقد يرد هٰهنا إشكالات:

---

(١) ضرار: هو ضرار بن عمرو، صاحب الفرقة الضرارية من المعتزلة، وافق الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وإكساب للعباد، وفي إبطال القول بالتولد، ووافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، وأنها بعض المستطيع، ووافق النجار في دعواه أن الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة ونحوها (انظر: التبصير ١٠٥، المقالات ١/٣١٣، الملل والنحل ٩٠، الفرق ٢١٣).

(٢) النجار: هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، أبو عبد الله، رأس الفرقة النجارية، وهو من متكلمي المجبرة وله مع النظام عدة مناظرات توفي سنة ٢٣٠ هـ. وقد وافق النجارية أهل السنة في بعض الأصول مثل خلق الأفعال والاستطاعة والإرادة وأبواب الوعيد، كما وافقوا القدرية في بعض الأصول مثل نفي الرؤية والحياة والقدر، ولهم آراء أخرى ابتدعوها، وقد انقسموا إلى فرق عدة (انظر: الملل والنحل ٨٨، التبصير ١٠١، الفرق ٢٠٧، مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٥).

(٣) الكلبي: كذا في الأصل، وهو خطأ، ولعله الكعبي، وهو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني أبو القاسم، ولد في بلخ سنة ٢٧٣ هـ، وفيها توفي سنة ٣١٩ هـ، أحد أئمة الاعتزال، وشيخ الفرقة الكعبية (تقدمت ترجمته الوافية في الجزء الثاني).

الأول: أن نسبة الإرادة أيضًا إلى الفعل والترك وإلى جميع الأوقات على السواء، إذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر، وفي الوقت الآخر لزم نفس القدرة والاختيار، وإذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك، وفي هذا الوقت، دون غيره، يفتقر إلى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم، ويلزم تسلسل الإرادات.

والجواب أنها إنما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجح آخر لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح، ولو للمساوي، بل المرجوح، وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد، وترجيح بلا مرجح في شيء.

فإن قيل: مع تعلق الإرادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار.

قلنا: قد مرَّ غير مرة أن الوجوب بالاختيار محض الاختيار.

الثاني: أن الإرادة لا تبقى بعد الإيجاد ضرورة، فيلزم زوال القديم وهو محال.

والجواب: أنها صفة قد تتعلق بالفعل، وقد تتعلق بالترك، فيخصص ما تعلقت به ويرجحه، وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث، وبهذا يندفع ما يقال: إنها لا تكون بدون المراد فيلزم مَن قدمها قدم المراد، فيلزم قدم العالم على أن قدم المراد لا يوجب قدم العالم، لأن معناه: أن يريد الله تعالى في الأزل إيجاد العالم وإحداثه في وقته، ويشكل بإيجاد الزمان، إلا أن يجعل أمرًا مقدورًا لا تحقق له في الأعيان.

فإن قيل: نحن نردد في الأثر الذي هو المراد كالعالم مثلًا، بأنه إما لازم للإرادة فيلزم قدمه أو لا فيكون مع الإرادة جائز الوجود والعدم، فلا تكون الإرادة مرجحة.

قلنا: هو جائز الوجود والعدم بالنظر إلى نفس الإرادة، وأما مع تعلقها بالوجود، فالوجود مترجح بل لازم، وقد يمنع استحالة زوال القديم، وهو مدفوع بما سبق من البرهان، والاستناد بأنه لا يعلم في الأزل أن العالم معدوم سيوجد، وبعد الإيجاد لا يبقى ذلك التعلق الأزلي مدفوعًا بما عرفت في المبحث السابق.

الثالث: أن تعلق إرادته إما أن يكون أولى فيلزم استكماله بالغير، أو لا فيلزم العبث. والجواب: ما مرّ في بحث قدرته.

القائلون بحدوث الإرادة والرد عليهم

(قال: وحدوثها مع قيامها بذاته على ما هو رأي الكرامية[1] يوجب التسلسل وكونه محل الحوادث. ومع قيامها بنفسها على ما هو رأي الجبائية ضروري البطلان.

(١) الكرامية: أتباع محمد بن كرّام السجستاني، تقدمت الترجمة لهم قبل قليل.

وقول الحكماء إنه العلم بالنظام الأكمل نفي لما نسميه الإرادة.

وكذا قول النجار[١] أنه كونه غير مكره، ولا ساهٍ، وقول الكعبي[٢]: إنه في فعله العلم، وفي فعل غيره الأمر، وذهب كثير من المعتزلة إلى أنها الداعية فقيل في الغائب خاصة، وقيل فيهما جميعًا، ومعنى الداعية في الشاهد العلم والاعتقاد أو الظن بنفع زاد في الفعل، وفي الغائب العلم بذلك، واحتجوا بأن الإرادة فعل المريد قطعًا، والفاعل يجب أن يكون له شعور، لفعله، ولا شعور لنا إلا بالداعي الخالص أو المرجح على الصادق. ورد بأن لا نسلم أنه اختياري، وأنه لا شعور بغير الداعي بل الشعور بحالة بعقبه، وعرض بأن العطشان والهارب يميل إلى أحد الماءين أو الطريقين عند التساوي).

قوله: وحدوثها يشير إلى نفي مذاهب المبطلين، فمنها قول الكرامية إن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مرَّ من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى، ولأنه صدور الحادث عن الواجب لا يكون إلا بالاختيار، فيتوقف على الإرادة، ويلزم الدور أو التسلسل.

فإن قيل: استناد الصفات إلى الذات إنما هو بطريق الإيجاب دون الاختيار فلم لا يجوز أن يكون البعض منها موقوفًا على شرط حادث فيكون حادثًا.

قلنا: لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها، وقد بينّا استحالته، ولأن تلك الشروط، إما صفات للباري، فيلزم حدوثه، لأن ما لا يخلو عن الحادث حادث، أو لا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته إلى الغير، ومنها قول أكثر معتزلة البصرة[٣]: إن إرادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل، وبطلانه ضروري فإن ما يقوم بنفسه لا يكون صفة، وهذا أولى من أن يقال: إن العرض لا يقوم إلا بمحل للإطباق على أن صفات الباري ليست من قبيل الأعراض، وفي كلام بعض المعتزلة. أن العرض نفسه ليس بضروري، بل استدلالي فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه، وفساده بيّن؟

ومنها قول الحكماء: إن إرادته تعالى، ويسمونها العناية بالمخلوقات. هو تمثل نظام جميع وجود الموجودات من الأزل إلى الأبد في علمه السابق على هذه الموجودات

---

(١) النجار: هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، رأس الفرقة النجارية (تقدمت ترجمته قبل قليل).

(٢) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، رأس الفرق الكعبية (تقدمت ترجمته قبل قليل).

(٣) معتزلة البصرة: أبرز معتزلة البصرة، أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وابنه أبو هاشم عبد السلام.

مع الأوقات المترتبة غير المتناهية التي تجب وتليق أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات.

قالوا: وهذا هو المقتضى لإفاضته ذلك النظام على ذلك التركيب، والتفصيل، إذ لا يجوز أن يكون صدوره عن الواجب، وعن العقول المجردة بقصد الإرادة، ولا بحسب طبيعته، ولا على سبيل الاتفاق والجزاف، لأن العلل العالية لا تفعل لغرض في الأمور السافلة، فقد صرّحوا في إثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الإرادة، وقد عرفت مرادهم بإحاطة علم الله تعالى بالكل، ولأنها ليست إلا وجود الكل، ومنها قول النجار من المعتزلة: إن إرادة الله تعالى كونه غيره مكره ولا ساهٍ، وقول الكعبيّ: وكثير من معتزلة بغداد. أن إرادته لفعله هو علمه به، أو كونه غير مكره ولا ساهٍ، ولفعل غيره هو الآمر به، حتى أن ما لا يكون مأمورًا به لا يكون مرادًا له، ولا خفاء في أن هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدًا، أي فاعلًا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على أن إرادته، تتعلق بشيء دون شيء، وفي وقت دون وقت، وأنه قد أمر العباد بما لم يشأ منهم.

قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [النحل: ٤]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

إلى غير ذلك مما لا يحصى، ولا فرق بين المشيئة والإرادة إلا عند الكرامية، حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية، تتناول ما يشاء الله بها من حيث تحدث، والإرادة حادثة متعددة، بعدد المرادات، وأما الاعتراض على قول النجار بأنه يوجب كون الجماد مريدًا، فليس بشيء لأنه إنما يفسر بذلك إرادة الله تعالى.

وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة ليست سوى الداعي إلى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزميّ(١) في الشاهد والغائب جميعًا، وأبي الحسين البصري في الغائب خاصة(٢).

---

(١) الخوارزمي: لعله محمود بن محمد بن العباس بن أرسلان، أبو محمد، مظهر الدين الخوارزمي المعروف بالعباسي، ولد بخوارزم سنة ٤٩٢ هـ، وتوفي فيها سنة ٥٦٨ هـ، فقيه شافعي، مؤرخ، عارف بالحديث، كان يعظ بالمدرسة النظامية. له من المصنفات: «تاريخ خوارزم» ثمانية أجزاء، «الكافي» في الفقه (كشف الظنون ٦/ ٤٠٣، الأعلام ٧/ ١٨١، طبقات الأسنوي ٢/ ٣٥٢).

(٢) قال أبو الحسين البصري وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلّاف وأبي القاسم البلخي=

قالوا: وهو العلم أو الاعتقاد أو الظن باشتمال الفعل والترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن، والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى، الداعي هو العلم بالمصلحة، واحتجوا بأن الإرادة فعل المريد قطعًا واتفاقًا. يقال فلان يريد هذا، ويكره ذاك، ولهذا يمدح بها، ويذم ويثاب عليها ويعاقب.

قال الله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧]، وقال: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة أن الفاعل هو المؤثر بالشيء بالقصد والاختيار، وذلك لا يكون إلا بعد الشعور لكن اللازم باطل، لأنا لا نشعر عند الفعل أو الترك بمرجح سوى الداعي الخالص، أو المترجح على الصافي.

والجواب: أنه إن أريد بكونها فعلًا للمريد مجرد استنادها إليه، كما في قولنا: فلان يقدر على كذا، ويعجز عن كذا، فهذا لا يقتضي كونه أثرًا صادرًا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به، وإن أريد أنه أثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع، ولا يبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك.

كيف ولو كان كذلك لاحتاجت إلى إرادة أخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب عن الإرادة إنما هو باعتبار ما يلزمها من الأفعال، أو تحصيل الدواعي، أو نفي الصوارف أو نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل، وإما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه فعلًا اختياريًا وهو ظاهر. ثم لا نسلم أنه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة، بل نجد من أنفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الدواعي، أو غير منبعثة مع السبب الغريب في الترجيح والتخصيص، فدعوى كون الإرادة مغايرة للداعي، أجدر بأن تكون ضرورية، ثم أورد بطريق المعارضة أن الإرادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل أو الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة، واللازم باطل، لأن العطشان يشرب أحد القدحين، والهارب يسلك أحد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة من فعل هذا، أو ترك ذلك عند فرض التساوي في نظر العقل.

= ومحمود الخوارزمي: إرادته تعالى علمه بنفع في الفعل، وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن ظنه، أو اعتقاده لنفع في الفعل، يوجب الفعل، ويسميه أبو الحسين البصري بالداعية، ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصرت داعيته في العلم بالنفع، ونُقل عن أبي الحسين وحده أنه قال: الإرادة في الشاهدة زائدة على الداعي، وهو الميل التابع للاعتقاد أو الظن (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٣٥).

وبالجملة. فكون مسمى لفظ الإرادة مغايرًا للشعور بالمصلحة في الفعل أو الترك مما لا ينبغي أن يخفى على العاقل العارف بالمعاني والأوضاع. نعم، لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل هذه الحالة الميلانية، والاقتصار على العلم بالمصلحة، فذلك بحث آخر.

خاتـــمة

(قال: خاتمة. إرادته تعمُّ جميع الكائنات وبالعكس خلافًا للمعتزلة في الأصلين وسيجيء في بحث الأفعال).

قال: خاتمة. مذهب أهل الحق أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن، وأن كل كائن فهو مراد له، وإن لم يكن مرضيًا، ولا مأمورًا به، بل منهيًا عنه، وهذا ما اشتهر من السلف أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وخالفت المعتزلة في الأصلين ذهابًا إلى أنه يريد من الكفار والعصاة الإيمان والطاعة ولا يقع مراده، ويقع منهم الكفر والمعاصي، ولا يريدها، وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح، وأخرنا الكلام في ذلك إلى بحث الأفعال لما له من زيادة التعلق بمسألة خلق الأعمال.

المبحث الخامس
في أنه سميع بصير حي[(١)]

(قال: في أنه حي سميع بصير شهدت به الكتب الإلـٰهية وأجمع عليه الأنبياء، بل جمهور العقلاء، ودلّ العلم والقدرة على الحياة والحياة على صحة السمع والبصر فيثبتان بالفعل ولا خفاء في أن الخلو عن هذه الصفات في حق مَن يصح اتصافه بها نقيصة وقصور في الكمال لا أقل، وباطل أن يتسم الواجب تعالى بالنقصان أو بكونه أقل كمالًا من الإنسان فهذه بجملتها تفيد القطع، وإن كان في البعض للجدال مجال ويثبت على

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٩٩ ـ ١٠٣: المقصد السادس: في أنه تعالى سميع بصير. وانظر «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي: الباب الخامس: في كونه تعالى سميعًا بصيرًا. وينقسم إلى ثلاثة أقسام:
أولها: البحث عن ماهية السمع والبصر.
ثانيها: البحث عن الدلائل الدالة على إثبات تلك الصفة لله سبحانه.
ثالثها: البحث عن دلائل مَن ينكر ثبوتها لله سبحانه.
وانظر أيضًا «كتاب الأسماء والصفات» للإمام البيهقي ص ٢٢٩ ـ ٢٣٩: باب ما جاء في إثبات صفة السمع. وباب ما جاء في إثبات صفة البصر والرؤية وكلتاهما عبارتان عن معنى واحد.

أصل أصحابنا صفات قديمة هي الحياة والسمع والبصر، ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز حدوث التعلق وما يقال إنها نفس اعتدال المزاج وتأثير الحاسة أو مشروطة بذلك ممنوع في الشاهد فكيف في الغائب. . .؟).

المبحث الخامس:

قد علم بالضرورة من الدين، وثبت في الكتاب[١] والسنّة[٢] بحيث لا يمكن إنكاره، ولا تأويله أن الباري تعالى حيٌّ سميع بصير، وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك، وقد يستدل على الحياة، بأنه عالم قادر لما مرَّ، وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بأن كل حي يصح كونه سميعًا بصيرًا، وكل ما يصح للواجب من الكمالات، يثبت بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والإمكان، وعلى الكل بأنها صفات كمال قطعًا، والخلو عن صفات الكمال في حق مَن يصح اتصافه بها نقص، وهو على الله تعالى محال لما مرَّ. وهذا التقرير لا يحتاج إلى بيان؛ أن الممات والصمم والعمى أضداد للحياة والسمع والبصر، لا إعدام ملكات وأن مَن يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها، لكن لا بد من بيان أن الحياة في الغائب أيضًا تقتضي صحة السمع والبصر، وغاية متشبسهم في ذلك على ما ذكره إمام الحرمين[٣] طريق السبر

---

(١) مما جاء في القرآن الكريم في إثبات صفتي السمع والبصر قول الله تعالى: ﴿فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [لقمان: ٢٨]، وقال: ﴿سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٢١] وقال: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟﴾ [آل عمران: ١٨١] وقال: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ [المجادلة: ١] وقال: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طـٰه: ٤٦]، وقال: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم ۚ بَلَىٰ﴾ [الزخرف: ٨٠]، وقال: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾ [الإسراء: ٣٠]، وقال: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وقال: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ١٤﴾ [العلق: ١٤].

(٢) مما جاء في السنّة في إثبات صفتي السمع والبصر، ما رُوي عن أبي موسى الأشعري قال: كنا مع النبيّ ﷺ في مسير فكنا إذا علونا كبرنا وإذا هبطنا سبحنا، فقال رسول الله ﷺ: «أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبًا ولكنكم تدعون سميعًا قريبًا». أخرجه البخاري في الجهاد باب ١٣١، والمغازي باب ٣٨، والدعوات باب ٥١، والقدر باب ٧، والتوحيد باب ٩، وأبو داود في الوتر باب ٢٦، وأحمد في المسند ٤/٣٩٤، ٤٠٢، ٤١٨، وعن عمر بن الخطاب عن النبيّ ﷺ في حديث الإيمان قال: «يا محمد ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك». أخرجه البخاري في الإيمان باب ٣٧، وتفسير سورة ٣١، باب ٢، ومسلم في الإيمان حديث ١، ٥، ٧، والنسائي في الإيمان باب ٥، ٦.

(٣) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، فقيه شافعي، متكلم أشعري المتوفى سنة ٤٧٨ هـ (تقدمت ترجمته في الجزء الأول).

والتقسيم[١]. فإن الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر، وإذا صار حيًا يتصف به، إن لم يقم به آفات، ثم إذا صيرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيًا، ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى. وأوضح من هذا ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام[٢]. أنه لا خفاء في أن المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لا يتصف بها، فلو لم يتصف الباري بها، لزم أن يكون الإنسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه، وهو باطل قطعًا، ولا يرد عليه النقص بمثل الماشي، والحسن الوجه، لأن استحالته في حق الباري تعالى يعلم مما لا علم قطعًا بخلاف السمع والبصر. والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق، وأن الأذهان متفاوتة في القبول والإذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض، أو باجتماع الكل أو عدمه منها مع ما في كل واحد من محال المناقشة، وأما الاعتراض بأنه لا سبيل إلى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الإجماع المستند حجيته إلى الأدلة السمعية، ولا خفاء في ثبوت الإجماع وقيام الأدلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيًا سميعًا بصيرًا، فأي حاجة إلى سائر المقدمات التي ربما يناقض فيها. . .؟

فجوابه: المنع إذ ربما يجزم بذلك مَن لا يلاحظ الإجماع عليه، أو لا يراه حجة أصلًا أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به، وسائر الأدلة السمعية لكون إنزال الكتب، وإرسال الرسل فرع كون الباري حيًا سميعًا بصيرًا.

وبالجملة لما ثبت كونه حيًا سميعًا بصيرًا ثبت على قاعدة أصحابنا. له صفات قديمة: هي الحياة والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة.

---

(١) السبر والتقسيم: وهو القياس الشرطي المنفصل، ومثاله قولنا: العالم إما قديم وإما محدث، لكنه محدث، فهو إذن ليس بقديم. فقولنا: إما قديم وإما محدث، مقدمة واحدة. وقولنا: لكنه محدث، مقدمة أخرى وهي استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها، فأنتج نقيض الأخرى، وينتج فيه أربعة استثناءات: فإنك تقول: لكن العالم محدث، فيلزم عنه: أنه ليس بقديم. أو تقول: لكنه قديم، فيلزم: أنه ليس بمحدث. أو تقول: لكنه ليس بقديم، فيلزم: أنه محدث. وهو استثناء النقيض. أو تقول: لكنه ليس بمحدث فيلزم منه: أنه قديم. فاستثناء عين إحداهما ينتج نقيض الأخرى، واستثناء نقيض إحداهما ينتج عين الأخرى. (معيار العلم في المنطق ص ١٤٢ ـ ١٤٥).

(٢) حجة الإسلام: هو حجة الإسلام الإمام محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (تقدمت ترجمته في الجزء الأول).

فإن قيل: لو كان السمع والبصر قديمين، لزم قدم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والإبصار بدون المبصر.

قلنا: ممنوع لجواز أن يكون كل منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة، ويمكن أن يجعل هذا شبهة من قبل المخالف، بأنه لو كان فإما أن يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر أو حادثين فيلزم كونه محلًا للحوادث وشبهة أخرى وهي أنه لو كان حيًا سميعًا بصيرًا لكان جسمًا، واللازم باطل. وجه اللزوم أن الحياة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق، أو صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الإرادية وقد عرفت أن المزاج من الكيفيات الجسمية، وأن السمع والبصر وسائر الإحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات، أو حالة إدراكية تتبعه، وليست الحواس الأقوى جسمانية.

والجواب: أنّا لا نسلم كون الحياة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم أو مشروطة به في الشاهد، فضلًا عن الغائب. غاية الأمر أنها في الشاهد تقارن ما ذكرتم، ولا حجة على الاشتراط، وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق.

(قال: على ما نقل عن الشيخ أن الإحساس علم بالمحسوس، وإن كان نوعًا آخر من العلم لا يلزم ثبوت صفة أخرى لجواز أن يكون الأنواع المختلفة هي التعليقات).

قال: وعلى ما نقل المشهور من مذهب الأشاعرة أن كلًا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم، إلا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن[1] في الإحساس من أنه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز أن يكون مرجعهما إلى صفة العلم، ويكون السمع علمًا بالمسموعات، والبصر علمًا بالمبصرات.

فإن قيل: هذا إنما يتم لو كان الكل نوعًا واحدًا من العلم لا أنواعًا مختلفة على ما مرَّ في بحث العلم.

قلنا: يجوز أن يكون له صفة واحدة هي العلم، لها تعلقات مختلفة هي الأنواع المختلفة، بأن تتعلق بالبصر مثلًا تارة بحيث تحصل له حالة إدراكية تناسب تعلقنا إياه، وتارة بحيث تحصل حالة إدراكية تناسب إبصارنا إياه.

(قال: وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حياته كونه يعلم ويقدر، وسماعه وإبصاره علمه بالمسموعات والمبصرات).

---

(١) الشيخ: هو أبو الحسن الأشعري، مؤسِّس مذهب الأشاعرة (تقدمت ترجمته).

قال: وعند الفلاسفة على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلًا عن تعددها، وإلى هذا ذهب الكعبيُّ وجماعة من معتزلة بغداد، والأكثرون على أن كونه سميعًا بصيرًا غير كونه عالمًا.

واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات.

خاتــمة

(قال: خاتمة. المذهب أنه تعالى يدرك الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة إلا أن الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شامًا ذائقًا لامسًا لكونها من صفات الأجسام مع أنها لا تنبىء عن حقيقة الإدراك لصحة قولنا شممته فلم أدرك ريحه).

قال: خاتمة. قال إمام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا: وجوب وصف الباري تعالى بأحكام الإدراكات الأخر. أعني الإدراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح، والمتعلق بالحرارة والبرودة، واللين والخشونة، إذ كل إدراك يعقبه ضد هو آفة فما دلّ على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر، دلّ على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات، ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه، شامًا، ذائقًا، لامسًا، فإن هذه الصفات تنبىء عن اتصالات يتعالى الرب عنها، مع أنها لا تنبىء عن حقائق الإدراكات. فإنك تقول: شممت تفاحة، فلم أدرك ريحها، وكذلك الذوق واللمس.

المبحث السادس
في أنه متكلم[1]

(قال: المبحث السادس في أنه متكلم تواتر القول بذلك عن الأنبياء عليهم الصلاة

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ١٠٣ ـ ١١٨: المقصد السابع: في أنه تعالى متكلم. وانظر «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٣/ ١٢٥ ـ ١٣١: الباب السادس: في كونه تعالى متكلمًا، وفيه مسألتان:
المسألة الأولى: في البحث عن حقيقة الكلام.
المسألة الثانية: في إثبات كونه تعالى متكلمًا.
وانظر أيضًا «كتاب الأسماء والصفات» للإمام البيهقي ص ٢٣٧ ـ ٢٧٠:
باب ما جاء في إثبات صفة الكلام.
باب ما جاء في إثبات صفة القول وهو والكلام عبارتان عن معنى واحد.
باب ما جاء في إثبات صفة التكليم والتكلم والقول.
باب قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١].
باب ما جاء في إسماع الرب عزّ وجلّ بعض ملائكته كلامه. =

والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بأن ضده في الحي نقص أو قصور في الكمال على ما قد مرَّ ثم كلامه عندنا صفة أزلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة أو الكتابة ليست من جنس الأصوات والحروف، وخالفنا في ذلك جميع الفرق ذهابًا إلى أن المعقول من الكلام هو الحي دون النفي ولم يقل بقدمه إلا الحنابلة[١] والحشوية[٢] جهلًا منهم أو عنادًا إذ لا خفاء في ترتب أجزائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية[٣] أنه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله: وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على إيجاد القول.

وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما، ومعنى تكلم الباري تعالى به خلقه فيه).

المبحث السادس: في أنه متكلم، تواتر القول بذلك عن الأنبياء[٤]، وقد ثبت

= باب إسماع الرب جل ثناؤه كلامه من شاء من ملائكته ورسله وعباده.

(١) الحنابلة: أتباع الإمام أحمد بن حنبل، ومذهب الحنابلة هو أحد المذاهب الأربعة المعروفة: الشافعية والمالكية والحنفية والحنبلية. والإمام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن إدريس، أبو عبد الله الشيباني المروزي الأصل البغدادي المولد والوفاة ولد سنة١٦٤ هـ وتوفي سنة ٢٤١، له من التصانيف: «تفسير القرآن»، «طاعة الرسول»، «كتاب الأشربة الصغيرة»، «كتاب الإيمان»، «كتاب الرد على الجهمية»، «كتاب الزهد»، «كتاب العلل» في الحديث، «كتاب الفرائض»، «كتاب الفضائل»، «كتاب المسائل»، «كتاب المسند» يحوي على أربعين ألف حديث، «كتاب المناسك»، «كتاب مناقب الإمام عليّ بن أبي طالب»، «كتاب الناسخ والمنسوخ من القرآن» (كشف الظنون ٥/ ٤٨).

(٢) الحشوية: فرقة تمسكت بالظواهر فذهبوا إلى التجسم وغيره، وهم يجرون آيات القرآن على ظاهرها ويعتقدون أنه المراد، سمّوا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلامًا فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة، وقيل: سموا بذلك لأن منهم المجسمة أو هم هم، والجسم حشو (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٦٧٨).

(٣) الكرامية: أتباع محمد بن كرام، تقدمت الترجمة لهم قبل قليل.

(٤) مما جاء في القرآن الكريم في إثبات صفة الكلام: قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾ [الكهف: ١٠٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقال تعالى: ﴿يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ﴾ [البقرة: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ٦٤]. ومما جاء في السنّة النبوية في إثبات صفة الكلام: عن أبي موسى الأشعري أن رسول الله ﷺ قال: «مَن قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله». أخرجه البخاري في العلم باب ٤٥، والجهاد باب ١٥، والخمس باب ١٠، والتوحيد باب ٢٨، ومسلم في الإمارة حديث ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، وأبو داود في الجهاد باب ٢٤، والنسائي في الجهاد باب ٢١، وابن ماجة في الجهاد باب ١٣، وأحمد في المسند ٤/٣٩٢، ٣٩٧، ٤٠٢، ٤٠٥، ٤١٧. وعن ابن عباس قال: كان النبيّ ﷺ يعوذ الحسن والحسين: «أعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة». أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء باب ١٠، =

صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور، وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مرّ في السمع والبصر، وهو أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام. أعني الحي العالم القادر نقص، واتصاف بأضداد الكلام، وهو على الله تعالى محال. وإن نوقش في كونه نقصًا، سيما إذا كان مع قدرة على الكلام، كما في السكوت، فلا خفاء في أن المتكلم أكمل من غيره. ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق والاعتراض.

والجواب: هنا كما مرّ في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلمًا. وإنما الخلاف في معنى كلامه، وفي قدمه وحدوثه، فعند أهل الحق كلامه ليس من جنس الأصوات والحروف. بل صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت. والآفة كما في الخرس والطفولة هو بها آمر ناهٍ مخبر وغير ذلك، يدل عليها بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، فإذا عبّر عنها بالعربية فقرآن، وبالسريانية فإنجيل، وبالعبرانية فتوراة. والاختلاف على العبارات دون المسمى كما إذا ذكر الله تعالى بألسنة متعددة، ولغات مختلفة. وخالفنا في ذلك جميع الفرق. وزعموا أنه لا معنى للكلام إلا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة، وأن الكلام النفسي غير معقول.

ثم قالت الحنابلة والحشوية: إن تلك الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض، وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقًا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الأزل، قائمة بذات الباري تعالى وتقدس، وأن المسموع من أصوات القراء والمرئي من أسطر الكتاب نفس الكلام الله تعالى القديم، وكفى شاهدًا على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلدة والغلاف أزليان، وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن، فانتظم حروفًا ورقومًا هو بعينه كلام الله تعالى، وقد صار قديمًا، بعدما كان حادثًا، ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من البعض، وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل، ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى، وأنه قول الله تعالى لا كلامه، وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم، وقوله: حادث لا محدث، وفرّقوا بينهما، بأن كل ما له ابتداء إن كان قائمًا بالذات فهو حادث بالقدرة غير

= ومسلم في الدعوات حديث ٥٤، ٥٥، وأبو داود في الطب باب ١٩، والسنّة باب ٢٠، والترمذي في الطب باب ١٨، والدعوات باب ٤٠، ٩٠، ١١٢، وابن ماجه في الطب باب ٣٥، ٣٦، ٤٦، والدارمي في الاستئذان باب ٤٨، ومالك في الشعر حديث ٩ ـ ١٢، والاستئذان حديث ٣٤، وأحمد في المسند ٢/ ١٨١، ٢٩٠، ٣٧٥، ٥/ ٤٣٠.

محدث، وإن كان مباينًا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة، والمعتزلة لما قطعوا بأنه المنتظم من الحروف، وأنه حادث، والحادث لا يقوم بذات الله تعالى. ذهبوا إلى أن معنى كونه متكلمًا أنه خلق الكلام في بعض الأجسام، واحترز بعضهم عن إطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من إيهام الخلق والافتراء، وجوّزه الجمهور ثم المختار عندهم، وهو مذهب أبي هاشم[1] ومَن تبعه من المتأخرين أنه من جنس الأصوات والحروف، ولا يحتمل البقاء حتى أن ما خلق مرقومًا في اللوح المحفوظ أو كتب في المصحف لا يكون قرآنًا، وإنما القرآن ما قرأه القارى، وخلقه الباري من الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة، وذهب الجبائيّ إلى أنه من جنس غير الحروف تسمع عند سماع الأصوات، وتوجد بنظم الحروف، وبكتبها، ويبقى عند المكتوب والحفظ، ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف، وكل لسان، ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف، ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها.

والحاصل أنه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج أحدهما: قدم كلام الله تعالى. وهو أنه من صفات الله تعالى، وهي قديمة. والآخر حدوثه، وهو أنه من جنس الأصوات وهي حادثة، فاضطر القوم إلى القدح في أحد القياسين، ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين، فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى، والكرامية كون كل صفة قديمة، والأشاعرة كونه من جنس الأصوات والحروف، والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثًا، ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية، فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس، ونفيه وأن القرآن هو المتلو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي، وإلا فلا نزاع لنا في حدوث كلام الحس، ولا لهم في قدم النفس لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي، وكونه هو القرآن ينبغي أن يحمل ما نقل عن مناظرة أبي حنيفة[2] وأبي يوسف[3] رحمهما الله ستة أشهر، ثم اشتهر رأيهما على أن مَن قال بخلق القرآن فهو كافر.

---

(١) أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت (البهشمية) نسبة إلى كنيته أبي هاشم، توفي سنة ٣٢١ هـ (تقدمت ترجمته في الجزء الأول).

(٢) أبو حنيفة: هو النعمان بن ثابت بن كاوس بن هرمز مرزبان. الإمام المجتهد أبو حنيفة الكوفي البغدادي (تقدمت ترجمته في هذا الجزء).

(٣) أبو يوسف: هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد الأنصاري الكوفي البغدادي أبو يوسف، صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه وأول مَن نشر مذهبه، كان فقيهًا علّامة من حفاظ الحديث، ولد بالكوفة سنة ١١٣ هـ، ولزم أبا حنيفة فغلب عليه الرأي، وولي القضاء ببغداد كان يقال له: قاضي قضاة الدنيا. توفي سنة ١٨٢ هـ. له من المصنفات: «اختلاف الأمصار»، «أدب=

الاستدلال على قدم الكلام

(قال: لنا إن معنى المتكلم مَن قام به الكلام، والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى إذ لا ثالث. فإن قيل قد يطلق المتكلم ولا بقاء للكلام ليقوم ولو سلم فبلسانه لا به بل بلسان غيره، والنظم قد يكون دفعي الأجزاء كما في نفس الحافظ ونقش الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه بالذات، قلنا لا يشترط في القيام البقاء ولا التلبس بجميع الأجزاء والتكلم بلسان الغير، مجاز عن إلقاء الكلام إليه، وكونه النظم مرتب الأجزاء ممتنع البقاء ضروري وهو غير الصورة المرسومة أو المرقومة منه)[1].

قوله لنا استدل على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيًا لا حسيًا بوجهين:

أحدهما: أن المتكلم مَن قام به الكلام لا مَن أوجد الكلام، ولو في محل آخر، للقطع بأنه موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركًا، وأن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوتًا، وأنا إذا سمعنا قائلًا يقول: أنا قائم نسميه متكلمًا، وإن لم نعلم أنه

= القاضي» على مذهب أبي حنيفة، «أمالي في الفقه»، «كتاب البيوع»، «كتاب الجوامع»، «كتاب الحدود»، «كتاب الخراج»، «كتاب الرد على مالك بن أنس»، «كتاب الزكاة»، «كتاب الصلاة»، «كتاب الصيام»، «كتاب الصيد والذبائح»، «كتاب الغصب والاستبداد»، «كتاب الفرائض»، «كتاب الوصايا»، «كتاب الوكالة»، «مبسوط في الفروع» ويسمى الأصل (كشف الظنون ٦/ ٥٣٦).

(١) قال أهل السنّة والجماعة: القرآن ويسمّى بالكتاب أيضًا، كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بألسنتنا مسموع بآذاننا غير حالّ فيها، أي مع ذلك ليس حالًا في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان، لأن كلام الله ليس من جنس الحروف والأصوات لأنها حادثة، وكلام الله صفة أزلية قديمة منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات، بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه. كما يقال: النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرفًا، وتحقيقه أن للشيء وجودًا في الأذهان ووجودًا في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كقولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة، كقولك: قرأت نصف القرآن. ثم الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى يجوز أن يسمع وهو مذهب الأشعري ومنعه الأستاذ أبو إسحٰق الإسفراييني فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] يسمع ما يدل عليه كما يقال: سمعت علم فلان. فموسى عليه السلام سمع صوتًا دالًا على كلام الله، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٠٦ ـ ١٣٠٧).

الموجد لهذا الكلام. بل وإن علمنا أن موجده هو الله تعالى كما هو رأي أهل الحق وحينئذٍ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز أن يكون هو الحس أعني المنتظم من الحروف المسموعة، لأنه حادث ضرورة، أن له ابتداء وانتهاء، وأن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالأول مشروط بانقضائه، وأنه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود، وبقي شيء منها بعد الحصول على ما سبق لنا نبذ من ذلك في بحث الكم. والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى لما سبق، فتعين أن يكون هو المعنى، إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام، وأن يكون قديمًا لما عرفت، فإن اعترض من قبل المعتزلة، أنه لو كان المتكلم مَن قام به الكلام، لما صح إطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي، لأنه لا بقاء له ولا اجتماع لأجزائه، حتى يقوم بشيء.

ولو سلّم، فإنما يقوم بلسانه لا بذاته، وأيضًا لما صح قولهم: الأمير يتكلم بلسان الوزير، والجني يتكلم بلسان المصروع[1]. ومن قبل الحنابلة أن المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الأجزاء بل دفعيًا كالقائم بنفس الحافظ، وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام. وإنما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة. فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعًا لا يمتنع أن يكون قديمًا قائمًا بذات الباري تعالى أجيب: بأن كون المتكلم مَن قام به الكلام ثابت عرفًا ولغة، وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الأجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة، وما ذكرتم سندًا لمنعها تمويه.

أما الأول: فلأن المعتبر في اسم الفاعل وجوب المعنى لا بقاؤه سيما في الأعراض السيالة، كالمتحرك والمتكلم.

ولو سلّم فيكفي التلبس ببعض أجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من أجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك، ومعنى التكلم بلسان الغير إلقاء الكلام إليه مجازًا.

وأما الثاني: فلأن الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال، أو المخزونة في الحافظة، أو المنقوشة بأشكال الكتابة على أن قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول. وإن كانت غير مترتب الأجزاء لحرف واحد مثلًا.

---

(١) المصروع: هو الذي يصاب بداء الصرع، وهو داء عصبي يتميز بنوبات فجائية من فقدان الوعي تقترن غالبًا بالتشنج.

(قال: وإن مَن يأمر وينهي ويخبر، يجد في نفسه معنى غير العلم والإرادة يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو نحوهما، وشاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام عليه).

وأن **الوجه الثاني**: أن مَن يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك، يجد في نفسه معانٍ، ثم يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى الذي يجده في نفسه، ويدور في خلده، لا يختلف باختلاف العبارات بحسن الأوضاع والاصطلاحات، ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها. هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها.

وربما يعترف به أبو هاشم[١] ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والإرادة سيما في الأخبار والإنشاء الغير الطلبي في غاية الظهور.

نعم. قد يتوهم أن الطلب النفسي هو الإرادة. وأن قولنا: أريد منك هذا الفعل، ولا أطلبه في نفسي، أو أطلبه ولا أريده تناقض.

وسيأتي في فصل الأفعال، واستدل القوم على مغايرته للعلم، بأن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، وللإرادة بأن السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده، وذلك عند الاعتذار من ضربه بأنه يعصيه.

قال صاحب المواقف[٢]: لو قالت المعتزلة إنه إرادة فعل تصير سببًا، لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر عنه أو إرادته لما أمر به لم يكن بعيدًا، لكنني لم أجده في كلامهم، وأنا قد وجدت في كلام الإمام الزاهديّ[٣] من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال:

لا نسلّم وجود حقيقة الأخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل إنما هو مجرد إظهار أماراتها، وقريب من ذلك ما قال إمام الحرمين[٤] في

---

(١) هو أبو هاشم الجبائي، تقدمت ترجمته. (٢) انظر شرح المواقف ٨/ ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣) الزاهدي: لعله نجم الدين أبو الرجا مختار بن محمود بن محمد الخوارزمي الفقيه الحنفي المعروف بالزاهدي المتوفى سنة ٦٥٨ هـ، له من الكتب: «جامع في الحيض»، «حاوي مسائل الواقعات والمنية وما تركه في تدوينه من مسائل القنية وزاد فيه من الفتاوى لتتميم الغنية»، «رسالة الناصرية»، «زاد الأئمة في فضائل خصيصة الأمة»، «شرح مختصر القدوري»، «الصفوة في الأصول»، «فرائض الزاهدي»، «فضل التراويح»، «قنية الفتاوى»، «كتاب الفضائل»، «مجتنى في الأصول» (كشف الظنون ٦/ ٤٢٣).

(٤) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني (تقدمت ترجمته).

الإرشاد[١]. فإن قالوا: الذي يجده في نفسه هو إرادة جعل اللفظة الصادرة عنه أمرًا على جهة ندب أو إيجاب فهذا باطل. لأن اللفظ ينصرم مع أن الطلب بحاله، والماضي لا يراد، بل يتلهف عليه، وبالضرورة نعلم أن ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفًا، ولأن اللفظة تكون ترجمة عمّا في الضمير، وبالضرورة نعلم، أنها ليست ترجمة عن إرادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والإيجاب، ونحو ذلك ثم شاع فيما بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول عن المعنى القائم بالنفس: يقولون: في نفسي كلام؛ وزورت في نفسي مقالة، وقال الأخطل[٢]:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وفي التنزيل: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨].

وإذا ثبت أن الباري تعالى متكلم أنه ممتنع عليه قيام الكلام الحسي بذاته، تعين أن يكون هو النفس، ويكون قديمًا لما مرّ ـ قوله:

تمسكوا بوجوه:

الأول: أنه علم بالضرورة من دين النبيّ ﷺ حتى العوام والصبيان أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة. وعليها انعقد إجماع السلف وأكثر الخلف.

الثاني: أن ما اشتهر وثبت بالنص والإجماع من خواص القرآن، إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم.

وجوابهما أنه لا نزاع في إطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك أو المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة

---

(١) الإرشاد: هو كتاب «الإرشاد في الكلام» للإمام أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشهير بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ. شرحه تلميذه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري المتوفى سنة ٥١٢ هـ (كشف الظنون ١/٦٨).

(٢) الأخطل: هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو من بني تغلب، شاعر مبدع، مصقول الألفاظ أكثر من مدح الخلفاء في عهد بني أمية، وهو أحد الشعراء الثلاثة المشهورين بأنهم أشعر أهل عصرهم، والآخران هما: جرير والفرزدق. وُلد في الحيرة أو الرصافة واتصل بالأمويين ومدحهم، وتهاجى مع جرير والفرزدق كان عبد الملك بن مروان يجزل له العطاء، ويفضله في الشعر على غيره، سئل الفرزدق: من أشعر الناس؟ فأجاب: كفاك بي إذا افتخرت، وبجرير إذا هجا، وابن النصرانية ـ يقصد الأخطل ـ إذا امتدح، توفي سنة ٩٠ هـ. (معجم الشعراء المخضرمين والأمويين ص ١٣ ـ ١٤).

والقراء والأصوليين والفقهاء، وإليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث ـ قوله.

صفات القرآن الكريم

(قال: وذلك أن ما اشتهر من خواص القرآن إنما يصدق على اللفظ الحادث، دون المعنى القديم، مثل كونه ذكرًا عربيًا منزلًا على النبيّ ﷺ مقروءًا بالألسن مسموعًا بالآذان، مكتوبًا في المصاحف مقرونًا بالتحدي مفصلًا إلى السور والآيات قابلًا للنسخ واقعًا عقيب إرادة التكوين.

قلنا كلامه تعالى ما بالاشتراك والمجاز المشهور على النظم المخصوص لا لمجرد أنه دال على كلامه القديم).

وذلك إشارة إلى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ﴾ [الأنبياء: ٥٠]، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف: ٤٤]، والذكر محدث لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ [الشعراء: ٥]، ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢].

وعربي لقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣].

والعربي اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى، ومنزل على النبيّ ﷺ بشهادة النص والإجماع، ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ، فإنه وإن كان عرضًا، لا يزول عن محله، لكن قد ينزل نزول الجسم الحاصل له. وقد رُوي أن الله تعالى أنزل القرآن دفعة إلى سماء الدنيا فحفظته الحفظة، أو كتبته الكتبة، ثم منزل منها بلسان جبريل على النبيّ عليه ﷺ شيئًا فشيئًا بحسب المصالح.

فإن قيل: المكتوب في المصحف هو الصور والأشكال لا اللفظ ولا المعنى.

قلنا: بل اللفظ لأن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية.

نعم المثبت في المصحف هو الصور والأشكال.

فإن قيل: القديم دائم فيكون مقارنًا للتحدي ضرورة، فلا يكون ذلك من خواص الحادث.

قلنا معناه: أن يدعو العرب إلى المعارضة والإتيان بالمثل وذلك لا يتصور، وذلك في الصفة القديمة.

فإن قيل: النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى.

قلنا: نعم لكن يخص الحادث. لأن القديم لا يرتفع ولا ينتهي.

فإن قيل: وقوع كلمة «كن» عقيب إرادة تكوين الأشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء، وإن دلّ على حدوثها لكن عموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى. أي ليس قولنا لشيء مما يقصد إيجاده وإحداثه كما في قوله ﷺ: «وإنما لكل امرىء ما نوى»[1] يقتضي قدمها. إذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن أخرى سابقة ويتسلسل. وإن جعلتم هذا الكلام لا على حقيقة، بل مجازًا عن سرعة الإيجاد، فلا دلالة فيه على حدوث «كن» ـ قوله.

حقيقته إذ ليس قولنا لشيء من الأشياء عند تكوينه إلّا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء.

ألا ترى أنك إذا قلت ما قولي لأحد من الناس عند إرشاده إلا أن أقول له تعلم لم تدل على أنك تقول: تعلم لكل أحد بل على أنك لو قلت في حقه شيئًا لم يكن إلا هذا القول ـ قوله.

(قال: لا لمجرد أنه دال على كلامه القديم بل لأنه إنشاءه لرقمه في اللوح أو لحروفه في الملك ويخص العربية منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة، وفي علم الأصول، وإليه يرجع الخواص المذكورة ثم الصحيح أن المعتبر خصوص التأليف لا يغير المحل مما نقرؤه يكون نفس القرآن لا مثله ويثبت القول بقدر حصوله في اللسان أو المصحف للتأدب ودفع الوهم).

هذا لا بمجرد أنه ذاك المشهور في كلام الأصحاب. أنه ليس إطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة إلا بمعنى أنه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى لكان هذا الإطلاق بحاله، لكن المرضي عندنا أن له اختصاصًا آخر بالله تعالى، وهو أنه أخبر عنه بأن أوجد أولًا الأشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ۝٢٢﴾ [البروج: ٢١، ٢٢].

---

(١) لفظ الحديث بتمامه، عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية، وإنما لكل امرىء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله ومَن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه». أخرجه البخاري في بدء الوحي باب ١، والإيمان باب ٤١، والنكاح باب ٥، والطلاق باب ١١، ومناقب الأنصار باب ٤٥، ومسلم في الإمارة حديث ١٥٥، وأبو داود في الطلاق باب ١١، والترمذي في فضائل الجهاد باب ١٦، والنسائي في الطهارة باب ٥٩، والطلاق باب ٣٤، وابن ماجه في الزهد باب ٢٦، وأحمد في المسند ١/٢٥، ٤٣.

أو الأصوات في لسان الملك لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [التكوير: ١٩] الآية، أو لسان النبيّ ﷺ لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤].

والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا. فقيل: هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى أن كل أحد بكسبه يكون مثله لا عينه، والأصح أنها اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدًا بالنوع ويكون ما يقرأه القارىء نفسه لا مثله، وهكذا الحكم في كل شيء أو كتاب نسب إلى مؤلفه، وعلى التقديرين، فقد تجعل اسمًا للمجموع بحيث لا يصدق على البعض، وقد يجعل اسمًا لمعنى كلي صادق على المجموع، وعلى كل بعض من أبعاضه، ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح.

وبالجملة: فما يقال إن المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى. فباعتبار الوحدة النوعية. وما يقال إنه حكاية كلام الله ومماثل له، إنما الكلام هو المخترع في لسان الملك. فباعتبار الوحدّة الشخصية، وما يقال إن كلام الله تعالى ليس قائمًا بلسان أو قلب ولا حالًا في مصحف أو لوح، فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الأزلية، ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب مصحف، وإن كان المراد هو اللفظي رعاية للتأديب، واحترازًا عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي. قوله.

(قال: وإجراء صفة الدال على المدلول شائع مثل: سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته واختصاص موسى عليه السلام بالمكالمة من حيث إنه سمع بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة بلا كم وكيف، أو أنه سمع بصوت من جميع الجهات أو من جهة بلا اكتساب).

هذا جواب آخر لأصحابنا تقريره، أن المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب إلى آخر الخواص هو المعنى القديم، إلا أنه وصف بما هو من صفات الأصوات والحروف الدالة عليه مجازًا أو وصفًا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال: سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب، وكتبته بيدي. وهذا ما قال أصحابنا: إن القراءة حادثة أعني أصوات القارىء التي هي من اكتسابه يؤمر بها تارة إيجابًا أو ندبًا ومنهي عنها حينًا! وكذا الكتابة: أعني حركات الكاتب، والأحرف المرسومة، وأما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف، المحفوظ في الصدور، المسموع بالآذان فقديم، ليس حالًا في لسان ولا قلب ولا مصحف، لأن المراد به المعلوم بالقراءة

المفهوم من الخطوط ومن الأصوات المسموعة، وكذا المنزل. إذ معنى الإنزال أن جبريل عليه الصلاة والسلام أدرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل إلى الأرض وأفهم النبيّ ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام.

فإن قيل: إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل، فكل أحد منا يسمع كلام الله تعالى، وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي، وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة! فما وجه اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام بأنه كليم الله تعالى.

فإن قلنا فيه أوجه: أحدهما وهو اختيار الإمام حجة الإسلام رحمه الله، أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت ولا حرف، كما ترى ذاته في الآخرة بلا كم، ولا كيف، وهذا على مذهب مَن يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات، لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة.

وثانيها: أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة.

وثالثها: أنه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا، وحاصله أنه أكرم موسى عليه الصلاة والسلام، فأفهمه كلامه بصوت تولّى بخلقه من غير كسب لأحد من خلقه، وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريديّ[١]، والأستاذ أبو إسحٰق الإسفراييني[٢].

قال الأستاذ[٣]: اتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت إلا أن منهم مَن بتّ القول بذلك، ومنهم مَن قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلومًا بواسطة سماع الصوت كان مسموعًا، فالاختلاف لفظي لا معنوي ـ قوله.

---

(١) أبو منصور الماتريدي: هو محمد بن محمود بن محمود الماتريدي أبو منصور الحنفي، من أئمة علماء الكلام، نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣ هـ (تقدمت ترجمته في هذا الجزء).

(٢) أبو إسحٰق الإسفراييني: هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحٰق، عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين، نشأ في إسفرايين، ثم خرج إلى نيسابور، وبنيت له مدرسة عظيمة فدرس فيها ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، له مناظرات مع المعتزلة، توفي بنيسابور سنة ٤١٨ هـ، له من المصنفات: «أدب الجدل»، «الجامع الجلي والخفي في أصول الدين والرد على الملحدين»، «العقيدة»، «شرح فروع ابن الحداد»، «معالم الإسلام»، «نور العين في مشهد الحسين». رسالة تنسب إليه (كشف الظنون ٥/٨).

(٣) الأستاذ: هو أبو إسحٰق الإسفراييني، انظر الحاشية السابقة.

الدليل الثالث

(قال: الثالث. إن الإخبار بطريق المعنى في الأزل يكون كذبًا وهو على الله تعالى محال بالإجماع وأخبار الأنبياء عليهم السلام، ولكونه نقصًا عند العقلاء، ولأنه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر، لأن الأزلي لا يزول وهذا باطل قطعًا قلنا خبره إنما يصير ماضيًا، ومستقبلًا وحالًا فيما لا يزال إذ لا زمان في الأزل).

الوجه الثالث: أن كلامه لو كان أزليًا لزم الكذب في إخباره، لأن الإخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَآ﴾[1] [القمر: ١٩، ٣١، ٣٤]، ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ﴾[2] [الأعراف: ١٠٤]، ﴿فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ﴾[3] [المزمل: ١٦] إلى غير ذلك، وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة! ولا يتصور السبق على الأزل، فتعين الكذب وهو محال.

أما أولًا فبإجماع العلماء.

وأما ثانيًا: فبما تواتر من أخبار الأنبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلًا عن صدقه.

وأما ثالثًا: فلأن الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال، لما فيه من أمارة العجز أو الجهل أو العبث.

وأما رابعًا: فلأنه لو اتصف في الأزل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه، لأن ما يثبت قدمه امتنع عدمه. لكنا نعلم بالضرورة. أن من علم النسبة لا يمتنع عليه أن يخبر عنها على ما هي عليه، وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة أنه عبارة عن كلامه الأزلي، ومرجع الصدق والكذب إلى المعنى. وأما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لا يتم إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي. قال إمام الحرمين:

---

(١) ورد لفظ ﴿إنا أرسلنا﴾ في أكثر من موضع من القرآن الكريم منها: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ رِيحٗا صَرۡصَرٗا﴾ [القمر: ١٩]، ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ صَيۡحَةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ [القمر: ٣١]، ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ حَاصِبًا﴾ [القمر: ٣٤]، ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نوح: ١]، ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ رَسُولٗا شَٰهِدًا عَلَيۡكُمۡ﴾ [المزمل: ١٥].

(٢) ورد لفظ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ﴾ في أكثر من موضع من القرآن الكريم منها: [الأعراف: ١٠٤، ١٤٢]، [يونس: ٨٤، ٨٨]، [إبراهيم: ٨]، [غافر: ٢٧].

(٣) هو من الآية ١٦ من سورة المزمل، وتمام الآية: ﴿فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذۡنَٰهُ أَخۡذٗا وَبِيلٗا ١٦﴾ [المزمل: ١٦].

لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى على الكذب بكونه نقصًا لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه، وقال صاحب التلخيص[1]: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليًا كان قولًا بحسب الأشياء وقبحها عقلًا، وإن كان سمعيًا لزم الدور، وهذا مبني على أن مرجع الأدلة السمعية إلى كلام الله تعالى وصدقه وأن تصديق النبيّ ﷺ بالمعجزة، إخبار خاص. وقد عرفت ما فيه. وقال صاحب المواقف[2] لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح في العقل بل هو هو بعينه وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح.

والجواب: أن كلامه في الأزل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات، وحدوث الأزمنة والأوقات، وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظي عسر جدًا، وكذا القول بأن المتصف بالماضي وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم.

الدليل الرابع

(قال: الرابع. إن الأمر والنهي والخبر حيث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث، وأجيب بأن كلامه إنما يصير أحد الأقسام فيما لا يزال ولو سلم ففي الكلام النفسي يكفي مجرد مخاطب معقول، وإلى هذا يؤول ما قاله الجمهور إن المعدوم مأمور على تقدير الوجود، فالأمر الأزلي اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد، وكأوامر النبيّ ﷺ - لمن يوجد، وأيضًا السفه أن يخلو عن الحكمة ما يتعلق بها، والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين).

قوله الرابع: تقديره أن كلامه يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك، فلو كان أزليًا لزم الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهي، والإخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب، وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس.

---

(١) صاحب التلخيص: لعله كتاب «تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام في الكلام»، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ، وهو أيضًا صاحب كتاب «الملل والنحل». وهناك كتاب عدة تسمى بالتلخيص منها: «تلخيص البيان عن مجازات القرآن» لأبي الحسن محمد بن الحسين بن موسى الموسوي المتوفى سنة ٤٠٦ هـ. وكتاب «تلخيص الجامع الكبير في الفروع» لمحمد بن عباد الخلاطي المتوفى سنة ٦٥٢ هـ، وكتاب «تلخيص المفتاح في المعاني والبيان» لجلال الدين القزويني محمد بن عبد الرحمـٰن المتوفى سنة ٧٣٩ هـ.

(٢) انظر شرح المواقف ٨/ ١١٥، ولفظه: واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه، وإنما تختلف العبارة.

وأجيب بوجوه: **أحدها** لعبد الله بن سعيد القطان وهو أن كلامه في الأزل ليس بأمر ولا نهي، ولا خبر ذلك وإنما يصير أحد الأقسام فيما لا يزال.

فإن قيل: وجود الجنس من غير أن يكون أحد الأنواع ليس بمعقول، وأيضًا التغيير على القديم محال.

قلنا: هو أراد أنه أمر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير أن يتغير في نفسه.

وثانيها: أن وجود المخاطب إنما يلزم في الكلام الحسي. وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي.

أي الأمر في الأزل لا يجاب يحصل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلًا لتحصيله، فيكفي وجود المأمور في علم.

وثالثها: أن السفه والعبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم، وأمر في عدمه، وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبًا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي أخبره صادق بأنه سيولد، وكما في خطاب النبيّ ﷺ بأوامره ونواهيه وكل مكلف يولد إلى يوم القيامة، إذ اختصاص خطاباته بأهل عصره، وثبوت الحكم فيمن عداه بطريق القياس بعيد جدًا. نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدًا، والغائبين والمعدومين ضمنًا وتبعًا ليس من السفه في شيء لكان شيئًا. واعلم أن هذا الجواب هو المشهور من الجمهور، وكلامهم متردد في أن معناه أن المعدوم مأمور في الأزل بأن يتمثل، ويأتي بالفعل على تقدير الوجود أو المعدوم، ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورًا.

ورابعها: أن السفة هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق بها، والقديم ليس كذلك، إذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض.

وخامسها: أن السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية، والأمر الأزلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال.

بقية الأدلة

(قال: الخامس: لو كان أزليًا لكان أبديًا فيبقى التكليف في دار الجزاء.

السادس: يكون مكالمة موسى عليه السلام أبدًا لا في الطور وحده.

السابع: يستوي نسبته إلى المتعلقات فيكون المأمور منهيًا وبالعكس.

قلنا: التعلق حادث بالاختيار).

الخامس:

قال: الوجه الخامس والسادس: من تمسكات المعتزلة أن الأمر لو كان أزليًا لكان التكليف باقيًا أبدًا حتى في دار الجزاء لأن ما يثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى عزم بالطور، بل استمر أزلًا وأبدًا واللازم باطل إجماعًا.

وجوابهما: أن الكلام وإن كان أزليًا لكن تعلقاته بالأشخاص والأفعال حادثة بإرادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الأمر بصلاة زيد مثلًا بعد بلوغه، وينقطع عند موته، ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام، في الطور، على أنك إذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره، وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو أن القديم يستوي نسبته إلى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة، فيتعلق الأمر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهيًا وبالعكس، واللازم باطل قطعًا، وهذا إلزامي علينا حيث لا يقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمنع صحة تعلق الأمر بما يتعلق به النهي وبالعكس...

خاتـــمة

(قال: خاتمة المذهب أن كلامه الأزلي واحد يتكثر بحسب التعلق لا على أنه إنما يتكثر بحسب التعلق لا على أنه إنما يتكثر فيما لا يزال، كما زعم ابن سعيد، ولا على أنه خبر ومرجع البواقي إليه كما زعم الإمام الرازي، بل على أنه إنما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم والقدرة).

قال: خاتمة المذهب: أن كلامه الأزلي واحد. قال عبد الله بن سعيد: إنه في الأزل ليس شيئًا من الأقسام، وإنما يصير أحدهما فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه.

وقال الإمام الرازي: هو في الأزل خبر، ومرجع البواقي إليه، لأن الأمر بالشيء إخبار باستحقاق فاعله الثواب، وتاركه العقاب، والنهي بالعكس، وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر، لأن ذلك لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما والأقرب ما ذكره إمام الحرمين، وهو أن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع، دون العقل، ولم يرد بالتعدد، بل انعقد الإجماع على نفي كلام فانٍ قديم، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر غيرها بكلام واحد.

فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع التعلقات كما في سائر الصفات، وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى، وإذا تحققت فالأمر كذلك في الذات، وجميع الصفات، وقد يستدل على وحدة الكلام بأنه لو تعدد لم ينحصر في عدد لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء، وقد مرَّ ذلك في القدرة.

المبحث السابع
في الصفات المختلف فيها

(قال: المبحث السابع في صفات اختلف فيها.

إذ لا تنحصر الصفات فيما ذكر التمسك بأنه لا دليل على صفة أخرى فيجب نفيها وبأنها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضعيف فمنها البقاء أثبته الشيخ وأتباعه لأن الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم وليس نفس الوجود إذ قد يوجد الشيء ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه:

الأول: أن المعقول منه استمرار الوجود ومعناها الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني.

الثاني: أن البقاء بالبقاء الذي ليس نفس الذات لا يكون واجبًا لذاته لا سيما إذا فسر بصفة بها الوجود في الزمان الثاني، وليس هذا من افتقار صفة إلى صفة كالإرادة إلى العلم بل من افتقار الوجود.

الثالث: إما أن يحتاج البقاء إلى الذوات فيدور أو بالعكس فيكون هو الواجب لا الذات أو لا يحتاج أحدهما إلى الآخر بل اتفق تحققهما معًا فيتعدد الواجب مع أن استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول.

الرابع: إما أن يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى أو لا يكون فيكون كعالم بلا علم. فإن قيل بقاء البقاء نفسه قلنا: فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بأنه محال لما مر بخلاف كون بقاء البقاء نفسه لكن يبقى إشكال قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا يندفع بما قيل: نحن لا نقول الصفات باقية، بل الذات باق بصفاته أو بقاؤها نفسها أو نفس بقاء الذات لعدم التغاير لأن الأول باطل بالضرورة، والثاني بإيجابه جواز كون بقاء الذات كذلك حتى لا يثبت قديم آخر، والثالث بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس عينه وإن لم يكن غيره).

المبحث السابع: في صفات اختلف فيها، يعني اختلف فيها أهل الحق القائلون بالصفات الأزلية. زعم بعض الظاهرية[1] أنه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين:

أحدهما: أنه لا دليل عليه، وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه، ورد بمنع المقدمتين.

وثانيهما: أنا مكلفون بكمال المعرفة، وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفات أخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين، واللازم منتفٍ بالضرورة، وبأنه لا طريق إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال، والتنزيه عن النقائص، وهما لا يدلان على صفة أخرى، ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع. ولو سلم فما أدراك أن الكاملين لم يعرفوا صفة أخرى، ولا نسلم أنه لا طريق سوى ما ذكرتم. أليس الشرع طريقًا قويمًا، وصراطًا مستقيمًا؟.

فمن الصفات المختلف فيها البقاء أثبته الشيخ الأشعري وأشياعه من أهل السنة. لأن الواجب باقٍ بالضرورة، فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر، لأن البقاء ليس من السلوب والإضافات وهو ظاهر، وليس أيضًا عبارة عن الوجود، بل زائدًا عليه لأن الشيء قد يوجد ولا يبقى كالأعراض، سيما السيالة، وذهب الأكثرون إلى أنه ليس صفة زائدة على الوجوه لوجوه:

أحدها: أن المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني بعد الزمان الأول، **وثانيها**: أن الواجب لو كان باقيًا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته، لما كان واجب الوجود لذاته، لأن ما هو موجود لذاته، فهو باقٍ لذاته ضرورة أن ما بالذات لا يزول أبدًا، وإذا فسر البقاء بصيغة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال أظهر لأنه يؤول إلى أن الواجب موجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته.

---

(١) الظاهرية: من المذاهب الفقهية نسبة إلى الإمام أبي سليمان داود بن عليّ بن خلف الأصبهاني المعروف بالظاهري، ولد سنة ٢٠٢ هـ، وتوفي ببغداد سنة ٢٧٠ هـ، ويقوم المذهب الظاهري على العمل بظاهر الكتاب والسنّة والإجماع، ويرفض القياس رفضًا تامًا، ويرفض أيضًا الاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع، وإذا لم يكن نص يأخذ بالاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ومن أشهر فقهاء الظاهرية الإمام ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦ هـ، الذي كان أشد استمساكًا بالظاهرية من داود الظاهري (وفيات الأعيان ٢/ ٢٥٥، تاريخ التشريع ٢٦٦).

واعترض صاحب الصحائف[١] بأن اللازم ليس إلا افتقار صفة إلى صفة أخرى نشأت من الذات، ولا امتناع فيه كالإرادة تتوقف على العلم، والعلم على الحياة، وليس بشيء لأن الوجود ليس من الذات.

ولو سلم فافتقاره إلى أمر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات.

وثالثها: أن الذات لو كان باقيًا بالبقاء لا بنفسه، فإن افتقر صفة البقاء إلى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل ما في الزمان الثاني على الآخر، وإن افتقر الذات إلى البقاء مع استغنائه عنه، كان الواجب هو البقاء لا الذات هذا خلف، وإن لم يفتقر أحدهما على الآخر، بل اتفق تحققهما معًا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لأن كلًّا من الذات والبقاء يكون مستغنيًا عما سواه، إذ لو افتقر البقاء إلى شيء لافتقر إلى الذات ضرورة افتقار الكل إليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعًا هذا مع أن ما فرض من عدم افتقار البقاء إلى الذات محال، لأن افتقار الصفة إلى الذات ضروري.

ورابعها: أن البقاء لو كانت صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة، وحينئذٍ فإن كان لها بقاء ينقل الكلام إليه بتسلسل وأيضًا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم، وإن لم يكن لها بقاء كان كعالم بلا علم وقد بين بطلانه.

فإن قيل: هو باقٍ بالبقاء إلا أن بقاءه نفسه لا زائدًا عليه ليتسلسل قلنا: فحينئذٍ يجوز أن يكون الباري تعالى باقيًا ببقاء هو نفسه عالمًا بعلم هو نفسه، فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو رأي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي أهل الحق.

واعترض على هذا الجواب بأن كون بقاء الباري أو علمه أو قدرته نفس ذاته محالٌ لما مرَّ في إثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك، فأورد الإشكال ببقاء الصفات، فإن العلم القديم باقٍ بالضرورة، وكذا سائر الصفات مع امتناع أن يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء أخر لم يقل بها أحد، وللقوم في التقصي عن هذا الإشكال وجوه:

الأول: لبعض القدماء أنا نقول الذات باقٍ بصفاته، ولا نقول الصفات باقية ليلزم المحال وفساده بيِّن لأن كون الصفة الأزلية باقية ضروري.

---

(١) صاحب الصحائف: هو شمس الدين محمد السمرقندي المتوفى سنة ٦٠٠ هـ، وهذا الكتاب شرحه البهشتي بشرحين (كشف الظنون ٢/ ١٠٧٥).

الثاني: لبعض الأشاعرة وينسب إلى الشيخ أن العلم باقٍ ببقاء هو نفس العلم، وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء وأوضحه الأستاذ بأنه لما ثبت قدم الصفات، ولزم كونها باقية، وامتنع الباقي بلا بقاء، وكونها باقية ببقاء زائد، لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، ثبت أن كلًّا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلًا صفة للذات بها يكون الذات عالمًا، وبقاء لنفسه به يكون هو باقيًا، وكان بقاء الذات بقاء له، وبقاء لنفسه أيضًا، ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالمًا، وهذا كما أن الجسم كائن في المكان بكون يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق هذا الجسم بدون هذا التمكن، ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه، قائم به، ولم يكن العلم علمًا لنفسه حتى يلزم كونه عالمًا، ولا بقاؤه بقاء للذات ليلزم كونه عالمًا باقيًا بشيء واحد.

فإن قيل: فقد لزم كون الذات عالمًا بما هو بقاء، والعلم باقيًا بما هو علم وهو محال.

قلنا: المستحيل أن يكون الشيء عالمًا بما هو بقاء له، وباقيًا بما هو علم له وهٰهنا العلم علم للذات وليسا بقاء له، والبقاء بقاء للعلم، وليس علمًا له.

فإن قيل: إذا جاز كون العلم باقيًا ببقاء هو نفسه، فلم لا يجوز كون الذات عالمًا بعلم هو نفسه، قادرًا بقدرة هي نفسه إلى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة.

قلنا: لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفسادات ويرد على هذا الوجه أنه إذا جاز كون بقاء العلم نفسه، فلم لا يجوز أن يكون بقاء الذات نفسه، ولا تثبت صفة زائدة؟

فإن قيل: الأصل زيادة الصفة إلا لمانع، وهو هٰهنا لزوم قيام المعنى بالمعنى، ولم يوجد في بقاء الذات.

قلنا: خطأ ومعارضة بأن الأصل عدم تكثر القدماء إلا لقاطع.

الوجه الثالث للأشعريّ: أن الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات، وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع أعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لها. ويرد عليه أن الصفات كما أنها ليست غير الذات فليست عينه أيضًا، وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشيء. وأما الاعتراض بأنه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه، قادرة بقدرته إلى غير ذلك فليس بشيء لأن ذلك فرع صحة من الأنصاف وقد صح كون العلم مثلًا باقيًا بخلاف كونه قادرًا.

(قال: ومنها التكوين[١].

أثبته بعض الفقهاء تمسكًا بأنه تعالى خالق إجماعًا فلا بد من قيام صفة به يسميها إلى التخليق والترزيق والإحياء والإماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات وتكون أزلية كسائر الصفات. ورد بأن ذلك في الصفات الحقيقية وليس الإيجاد إلا معنى يعقل من تعلق المؤثر بالأثر وذلك فيما لا يزال.

قالوا: تمدح في كلامه الأزلي بأنه الخالق البارىء المصور فلو لم يكن ذلك إلا فيما لا يزال لزم التمدح بما ليس فيه الكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١؛ التغابن: ١]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤].

وحقيقته أنه في الأزل بحيث يحصل له ذلك فيما لا يزال قالوا: اعترفتم بأنه يكون الأشياء في أوقاتها بكلمة أزلية هي (كن).

وهو المعنى بالتكوين. قلنا: فيعود إلى صفة الكلام. قالوا: صفة كمال. فالخلو عنه نقص. قلنا: نعم. حيث أمكن وإمكانه في الأزل ممنوع وعورضت الوجوه بأنه لا يعقل من التكوين إلا الإحداث والإخراج من العدم إلى الوجود كما فسرتموه. وهو من الإضافات الفعلية لا الصفات الحقيقية. كما مرّ. وبأنه لو كان قديمًا لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك.

فإن قيل بل صفة بها تتكون الأشياء لأوقاتها وتخرج من العدم إلى الوجود وليست القدرة مقتضاها الصحة، ومقتضى التكوين الوجود. على أنه لما دام وترتب عليه الأثر بعد حين لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب.

قلنا: ولما قلتم إنها غير القدرة المقرونة بالإرادة؟ وهل القدرة إلا صفة تؤثر على وفق الإرادة؟ ولهذا قال الإمام الرازي: إن تلك الصفة إما أن تؤثر على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارًا وما نقل عن الشيخ أن

---

(١) التكوين: عند المتكلمين إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. وقال الماتريدي وأتباعه: التكوين صفة لله تعالى أزلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده على حسب إرادته وعلمه، فالتكوين ثابت باقٍ أبدًا وأزلًا. وأنكره الأشاعرة وقالوا: إن كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية اعتبارية لا توجد إلا مع المنتسبين والكون حادث فيلزم حدوث التكوين، وإن كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الأثر فهو عين القدرة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٥٠٥).

التكوين هو المكون فقيل: معناه: أن المفهوم من إطلاق الخلق هو المخلوق أو أنه إذا أثر شيء في شيء فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير).

ومنها: التكوين. اشتهر القول به عن الشيخ أبي منصور الماتريديِّ[١] وأتباعه وهم ينسبونه إلى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ أبي الحسن الأشعريِّ حتى قالوا: إن قول أبي جعفر الطحاويِّ[٢] له الربوبية ولا مربوب، والخلقية ولا مخلوق. إشارة إلى هذا وفسروه بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ثم أطنبوا في إثبات أزليته ومغايرته للقدرة.

(وكونه غير الكون. وإن أزليته لا تستلزم أزلية المكونات، إلا أنهم سكتوا عما هو أصل الباب أعني مغايرته للقدرة).

من حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والترك، واقترانها بإرادته، والعمدة في إثباته أن الباري تعالى مكون الأشياء إجماعًا وهو بدون صفة التكوين محال، كالعالم بلا علم، ولا بد أن تكون أزلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى، ثم تختلف أسماؤها، بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات به تسمى تخليقًا، والأرزاق ترزيقًا والصور تصويرًا، والحياة إحياء، والموت إماتة إلى غير ذلك.

وأجيب بأن ذلك إنما يكون هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة.

ولا نسلم أن التأثير والإيجاد كذلك، بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون إلا فيما لا يزال، ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة، وقد يستدل بوجوه أخر.

---

(١) انظر الحاشية السابقة.

(٢) أبو جعفر الطحاوي: هو أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي، أبو جعفر الطحاوي، فقيه انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر، ولد ونشأ في طحا من صعيد مصر سنة ٢٢٩ هـ، وتفقه على مذهب الشافعي ثم تحول إلى الحنفية ورحل إلى الشام سنة ٢٦٨ هـ، وتوفي بالقاهرة سنة ٣٢١ هـ، له من التصانيف: «أحكام القرآن»، «اختلاف العلماء»، «بيان السنة والجماعة في العقائد»، «حكم أراضي مكة المكرمة»، «شرح الجامع الصغير والكبير للشيباني في الفروع»، «عقود المرجان في مناقب أبي حنيفة النعمان»، «الفرائض»، «قسمة الفيء والغنائم»، «كتاب التاريخ»، «كتاب التسوية بين حدَّثنا وأخبرنا»، «كتاب الخطابات»، «كتاب الشروط الصغير»، «كتاب الشروط الكبير»، «كتاب المحاضر والسجلات»، «كتاب المحاضرات»، «المختصر في الفروع»، «المشكاة»، «معاني الآثار في الآثار المأثورة عن النبيّ ﷺ في الأحكام»، «نقض كتاب المدلسين على الكرابيسي»، «نوادر الفقه»، «نوادر القرآن»، وغير ذلك (كشف الظنون ٥/٥٨ ـ ٥٩).

أحدها: أن الباري تعالى تمدح في كلامه الأزلي بأنه الخالق الباريء المصور[1] فلو لم يثبت التخليق والتصور في الأزل، بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحًا من الله تعالى بما ليس فيه وهو محال، ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال.

وأجيب: بأنه كالتمدح بقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١؛ التغابن: ١].

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] أي معبود، ولا شك أن ذلك بالفعل إنما يكون فيما لا يزال لا في الأزل والإخبار عن الشيء في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الأرض والسماء والأنبياء وغير ذلك. نعم هو في الأزل بحيث تحصل له هذه التعلقات والإضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال.

وثانيها: أن الأشاعرة يقولون في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠] أنه قد جرت العادة الإلـٰهية أن تكون الأشياء لأوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة ﴿كُن﴾ ولا نعني بصفة التكوين إلا هذا.

وأجيب: بأنه حينئذٍ يعود إلى صفة الكلام ولا تثبت صفة أخرى على أن الأكثر يجعلونه مجازًا عن سرعة الإيجاد والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة والإرادة.

وثالثها: أن التكوين والإيجاد صفة كمال، فلو خلا عنها في الأزل لكان نقصًا وهو عليه محال.

وأجيب: بأن ذلك إنما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل. ولا نسلم أن التكوين والإيجاد بالفعل، كذلك. نعم هو في الأزل قادر عليه ولا كلام فيه، ثم عرضت الوجوه المذكورة بوجهين:

أحدهما: لا يعقل من التكوين إلا الإحداث وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلي ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر فلا يكون عينيًا موجودًا ثابتًا في الأزل.

وثانيهما: أنه لو كان أزليًا لزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر.

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤].

فإن قيل: المراد بالتكوين صفة أزلية بها تتكون الأشياء لأوقاتها، وتخرج من العدم إلى الوجود فيما لا يزال، وليست نفس القدرة لأن مقتضى القدرة، ومتعلقها، إنما هو صحة المقدور، وكونه ممكن الوجود، ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على أنه لو أريد بالتكوين نفس الإحداث والإخراج من العدم، فأزليته لا تستلزم أزلية المخلوق، لأنه لما كان دائمًا مستمرًا إلى زمان وجود المخلوق، وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الأثر عن المؤثر، وتخلف المعلول عن العلة في شيء، ولم يكن كالضرب بلا مضروب، والكسر بلا مكسور، وإنما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الأعراض التي لا بقاء لها.

قلنا: وما الدليل على أن تلك الصفة غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بإرادته. كيف وقد فسروا القدرة بأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة أي إنما تؤثر بالفعل، ويجب صدور الأثر عنه عند انضمام الإرادة، وأما بالنظر إلى نفسها، وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك، فلا يكون إلا جائز التأثير، فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات، ولما ذكرنا من أن القدرة جائز التأثير، وإنما يجب بالإرادة، قال الإمام الرازي[1]: إن الصفة التي تسمونها التكوين يكون تأثيرها أي بالنظر إلى نفسها إما على سبيل الجواز، فلا تتميز عن القدرة، أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارًا بل موجبًا، ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص[2] بأن الوجوب اللاحق لا ينافي الاختيار. لأن معناه أنه تعالى إذا أراد خلق شيء من مقدوراته، كان حصول ذلك الشيء منه واجبًا. لأن هذا هو القسم الأول. أعني ما يكون تأثيره بالنظر إلى نفسه على سبيل الجواز ـ قوله.

وما نقل قد اشتهر عن الأشعريِّ أن التأثير نفس الاثر، والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد، وفساده غني عن التنبيه فضلًا عن الدليل والذي يشعر به كلام بعض الأصحاب أن معناه أن لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازًا اشتهر من الخلق بمعنى المصدر، وهذا لا يليق بالمباحث العلمية، ويمكن أن يكون معناه أن الشيء إذا أثر في شيء وأوجده بعد ما لم يكن مؤثرًا، فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير، وأما حقيقة

---

(١) انظر «المطالب العالية من العلم الإلٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٣/١٥١: الفصل الرابع: في أن تكوين الشيء هل هو نفسه، نفس المكون، أو غيره؟

(٢) صاحب التلخيص: لعله كتاب «تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام في الكلام» لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ.

الإحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان، وقد سبق ذلك في الأمور العامة.

من الصفات المختلف فيها[١]

(قال: ومنها القدم والرحمة والرضا والكرم عند أبي سعيد[٢] والجمهور على أنه تعالى قديم بذاته ومرجع البواقي إلى الإرادة).

قال: ومنها القدم أثبته ابن سعيد صفة يكون بها الباري قديمًا، وأثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الإرادة، وليس له على ذلك دليل يعود عليه. وأثبت القاضي[٣] إدراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم.

(قال: ومنها ما ورد. كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق أنها مجازات وتمثيلات).

قال: ومنها: ما ورد به ظاهر الشرع، وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، واليد في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠]، ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، والوجه في قوله تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، والعين في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ٣٩] فعن الشيخ[٤] أن كلًّا منها صفة زائدة.

وعند الجمهور: وهو أحد قولي الشيخ أنها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى، واليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر.

فإن قيل: جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى، فما وجه تخصيص خلق آدم عليه الصلاة والسلام سيما بلفظ المثنى، وما وجه الجمع في قوله: بأعيننا...؟

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/١١٨ ـ ١٢٩: المقصد الثامن: في أنه تعالى صفة. وانظر «المطالب العالية من العلم الإلهي» للإمام فخر الدين الرازي ٣/١٣٩ ـ ١٥٠: الباب التاسع: كلمات في الصفات.

(٢) في شرح المواقف ٨/١٢٣: ابن سعيد وليس أبي سعيد وابن سعيد من الفقهاء الأشاعرة.

(٣) القاضي: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته.

(٤) الشيخ: أبو الحسن الأشعري، تقدمت ترجمته.

أجيب: بأنه أريد كمال القدرة، وتخصيص آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجري بأعيننا، أنها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال: فلان بمرأى من الملك ومسمع إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته.

وقيل: المراد الأعين التي انفجرت من الأرض وهو بعيد، وفي كلام المحققين من علماء البيان[1] أن قولنا: الاستواء مجاز[2] عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك، إنما هو لنفي وهم التشبه والتجسم بسرعة، وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية، وقد بينا ذلك في شرح التلخيص.

---

(١) علم البيان: هو علم يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة. وأساليبه: التصريح والمداورة، التشبيه، المجاز، الاستعارة، الكناية.
- التصريح: هو التعبير عن الشيء بألفاظ وضعت له، مثل: هذا جدار أبيض.
- التشبيه: هو الدلالة على مشاركة أمرٍ لآخر في صفة أو أكثر، مثل: العلم نور.
- المجاز: هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له من معنى، لعلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الفرعي، مثل: بسم الفجر.
- الاستعارة: هي مجاز علاقته المشابهة، أو هي تشبيه حُذف منه ركنان: أداة التشبيه ووجه الشبه، ثم حُذف إما المشبه أو المشبه به، وقامت قرينه على هذا المحذوف، مثل: أخرج الأنبياء الناس من الظلمة إلى النور. استعملت لفظتا الظلمة والنور لغير ما وضعتا له من المعنى، فدلّت الظلمة على الجهل ودلّ النور على العلم والحقيقة، لما هنالك من شبه بين الظلمة والجهل، والنور والمعرفة.
- الكناية: لفظ يمكن حمله على محملي الحقيقة والمجاز مثل: أخذ المستمعون يتثاءبون. فالحقيقة هنا حركة التثاؤب، والمجاز: الضجر، والمجاز هو المقصود.

(٢) المجاز: انظر الحاشية السابقة.



الفصل الرابع

في أحوال الواجب تعالى

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في رؤية الله تعالى.

المبحث الثاني: في العلم بحقيقته تعالى.



الفصل الرابع

في أحوال الواجب تعالى(١)

(قال: الفصل الرابع في أحواله:

ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح أن يرى، ويراه المؤمنون في الجنة، خلافًا لسائر الفرق، ولا نزاع لهم في إمكان الانكشاف التام العلمي، ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة أو اتصال الشعاع، أو حالة مستلزمة لذلك، بل المتنازع أنا إذا نظرنا إلى البدر قلنا حالة إدراكية نسميها الرؤية مغايرة، وكما إذا غمضنا العين، وإن كان ذلك انكشافًا جليًا، فهل يمكن أن يحصل للعباد بالنسبة إلى الله تعالى، تلك الحالة، وإن لم يكن هناك مقابلة؟ لنا على الإمكان وجهان:

أحدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] الآية.

وذلك أن موسى طلب الرؤية، ولم يكن عابثًا ولا جاهلًا والله تعالى علقها على استقرار الجبل، وهو ممكن في نفسه واعترض على الأول بأنه: إنما طلب العلم الضروري، أو رؤية آية، ولو سلم فالجهل بمسألة الرؤية لا يخل بالمعرفة، ورد بأن «لن تراني» نفي للرؤية لا للعلم، أو رؤية الآية كيف والعلم حاصل...؟

والآيات كثيرة، والحاصل منها حينئذٍ إنما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار، والرؤية المقرونة بالنظر الموصول (بإلى) نص في معناها، والقوم إنما يصدقون للنبيّ فيكفيهم إخباره بامتناع الرؤية أو لا، فلا يفيد حكايته عن الله تعالى ولا يليق بالنبيّ تأخر رد الباطل كما في طلب جعل الإلـه.

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ١٣٠ ـ ١٦٢: المرصد الخامس: فيما يجوز عليه تعالى وفيه مقصدان:
المقصد الأول: في الرؤية والكلام.
المقصد الثاني: في العلم بحقيقة الله تعالى.

ولا طلب الدليل بهذا الطريق، ولا الجهل في الإلـٰهيات بما يعرفه آحاد المعتزلة.

وعلى الثاني: بأن المعلق عليه استقرار الجبل عقب النظر، وهو حالة اندكاك يستحيل معها الاستقرار، ورد بأنه يمكن ضرورة وإن لم يقع ليلزم وقوع الرؤية وإنما المستحيل اجتماعهما).

قال: الفصل الرابع: في أحواله من أنه هل يرى، وهل يمكن العلم بحقيقته...؟

وفيه مبحثان.

المبحث الأول

في رؤيته تعالى في الآخرة

ذهب أهل السنّة إلى أن الله تعالى يجوز أن يرى وأن المؤمنين في الجنة يرونه منزهًا عن المقابلة والجهة والمكان، وخالفهم في ذلك جميع الفرق، فإن المشبهة[1] والكرامية[2]، إنما يقولون: برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسمًا تعالى عن ذلك، ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين، أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك. وإنما محل النزاع أنا إذا عرفنا الشمس مثلًا بحد أو رسم كان نوعًا من المعرفة، ثم إذا أبصرناها وغمضنا العين كان نوعًا آخر فوق الأول، ثم أنا إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا إلا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الإدراكية هل تصح أن تقع بدون المقابلة والجهة؟ وأن تتعلق بذات الله تعالى منزهًا عن الجهة والمكان؟ ولم يقتصر الأصحاب على أدلة الوقوع مع أنها تفيد الإمكان أيضًا لأنها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب،

---

(١) المشبهة: فرقة من كبار الفرق الإسلامية شبّهوا الله تعالى بالمخلوقات، ومثّلوه بالحادث، ولأجل ذلك جعلت فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وإن اختلفوا في طريقه، فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية (نسبة إلى عبد الله بن سبأ). والبنانية (نسبة إلى بنان بن سمعان التميمي)، والمغيرية (نسبة إلى المغيرة بن سعيد البجلي)، والهشامية (نسبة إلى هشام بن سالم الجواليقي) وغيرهم القائلين بالتجسم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام ونحو ذلك (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٥٤٥ - ١٥٤٦).

(٢) الكرّامية: نسبة إلى محمد بن كرام السجستاني وقد بشر ابن كرام بجانب مذهبه في التجسيم بروح الزهد والتنسك توفي عام ٢٥٥ هـ. والكرامية كانت لهم معتقدات عدة تأثروا بالفلاسفة كما أنهم أوّلوا كثيرًا من النصوص (انظر: الملل والنحل ص ١٠٨. مقالات الإسلاميين ١/ ٢٥٧).

فاحتاجوا إلى إثبات الإمكان أولًا والوقوع ثانيًا. ولم يكتفوا بما يقال: الأصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يزد عنه الضرورة أو البرهان. فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لأن هذا إنما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج.

فإن قيل: المعول عليه من أدلة الإمكان أيضًا سمعي، لأن إحدى مقدمتيه وهو أن موسى عليه الصلاة والسلام طلب الرؤية، وأن الرؤية علقت على استقرار الجبل، إنما يثبت بالنقل دون العقل.

قلنا: نعم لكنه قطعي لا نزاع في إمكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] الآية والاستدلال فيها من وجهين:

أحدهما: أنه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه الصلاة والسلام. واللازم باطل بالنص والإجماع والتواتر وتسليم الخصم. وجه اللزوم أنه إن كان عالمًا بالله تعالى، وما يجوز عليه، وما لا يجوز، كان طلبه الرؤية عبثًا وإجراء لا يليق بالأنبياء، وإن كان جاهلًا لم يصلح أن يكون نبيًا كليمًا.

وثانيهما: أنه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن، لأن معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير المعلق عليه، والمحال لا يقع على شيء من التقادير.

واعترضت المعتزلة بوجوه:

الأول: أن موسى عليه الصلاة والسلام لم يطلب الرؤية، بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري.

الثاني: أنه على حذف المضاف، والمعنى أرني آية من آياتك، أنظر إلى آياتك، وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب أعني قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] لأنه نفي لرؤية الله تعالى بإجماع المعتزلة لا للعلم الضروري، ولا لرؤية الآية، والعلامة. كيف وموسى عليه الصلاة والسلام عالم بربه سمع كلامه، وجعل يناجيه ويخاطبه، واختص مَن عنده بآيات كثيرة؟ فما معنى طلب العلم الضروري، واندكاك الجبل أعظم آية من آياته، فكيف يستقيم نفي رؤية الآية، وأيضًا الآية إنما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره، فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار؟ وأيضًا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول (بإلى) نص في الرؤية كذا في الإرشاد[1] لإمام الحرمين، وما

---

(١) الإرشاد: هو كتاب «الإرشاد في الكلام» للإمام أبي المعالي عبد الملك بن عبد الجويني الشهير=

وقع في المواقف من أن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنه بعيد جدًا إذا وصلت بإلى سهوًا[١]، ومؤول بأن النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها وإلا فليس في الآية وصل الرؤية بإلى.

الثالث: للجاحظ[٢] وأتباعه. أن موسى عليه لسلام إنما سأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣]، وقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، وأضاف السؤال إلى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة إلى القوم بالطريق الأولى.

= بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨، شرحه تلميذه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري المتوفى سنة ٥١٢ هـ (كشف الظنون ١/ ٦٨).

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ١٣٢، ولفظه: إن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنها إذا وصلت بإلى فبعيد جدًا.

(٢) الجاحظ: هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، أبو عثمان البصري الإمام اللغوي النحوي المعروف بالجاحظ تلميذ النظام البلخي، كان من المعتزلة رئيس الفرقة الجاحظية، يسمى بالجاحظ لجحوظ في عينيه، ولد سنة ١٥٠ هـ، وتوفي سنة ٢٥٥ هـ قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه، له من التصانيف: «أخلاق الشطار»، «أخلاق الملوك»، «البيان والتبيين»، «تحصين الأموال»، «جوابات كتاب المعرفة»، «حانوت عطار»، «الرد على أصحاب الإلهام»، «الرد على المشبهة»، «الرد على النصارى»، «رسالة في الحسد»، «سحر البيان»، «سلوة الخريف بمناظرة الربيع والخريف»، «عناصر الأدب»، «فضيلة المعتزلة»، «كتاب آي القرآن»، «كتاب الإبل»، «كتاب الأخبار»، «كتاب الإخوان»، «كتاب الاستبداد والمشاورة في الحروب»، «كتاب الاستطاعة»، «كتاب الأصنام»، «كتاب الاعتزال»، «كتاب الإمامة»، «كتاب الأمثال»، «كتاب الأمصار»، «كتاب الأنس والسكن»، «كتاب البخلاء»، «كتاب البغل»، «كتاب البلدان»، «كتاب النبيّ والمتنبي»، «كتاب التربيع»، «كتاب التسوية بين العرب والعجم»، «كتاب التعبير»، «كتاب التفكر والاعتبار»، «كتاب الجواري»، «كتاب الحجر والفتوة»، «كتاب الحزم والجزم»، «كتاب الحيوان»، «كتاب الخطاب في التوحيد»، «كتاب الدلال»، «كتاب السلطان»، «كتاب السلوك»، «كتاب السودان»، «كتاب الشارب والمشروب»، «كتاب الصرحاء والهجناء»، «كتاب صناعة الكلام»، «كتاب الصولجان»، «كتاب الطبائع»، «كتاب الطفيليين»، «كتاب العثمانية»، «كتاب العرس والعرائس»، «كتاب الفتيان»، «كتاب الفخر بين عبد شمس وبني مخزوم»، «كتاب فخر القحطانية والعدنانية»، «كتاب اللصوص»، «كتاب المحاسن والأضداد»، «كتاب المزاح والجد»، «كتاب المعرفة»، «كتاب المعلمين»، «كتاب المغنين»، «كتاب الناشي والمنتشي»، «كتاب النجم وجوابه»، «كتاب النرد والشطرنج»، «كتاب النساء»، «كتاب الوعيد»، «كتاب الوكلاء والمتوكلين»، «كتاب الهدايا»، «مسائل القرآن»، «مسائل كتاب المعرفة»، «معاني القرآن»، «مقالة في أصول الدين»، «نظم القرآن»، «نقض الطب»، «نوادر الجن» (كشف الظنون ٥/ ٨٠٢ ـ ٨٠٣). وكانت للجاحظ آراء كثيرة، وكان يقول: إن المعارف كلها طباع، وأن العباد لا يفعلون إلا الإرادة فقط، وإن المعارف ضرورية وغير ذلك كثير (انظر الملل والنحل ص ٧٥، الفروق ص ١٧٥).

ولهذا قال: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾ [الأعراف: ١٥٥] وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل أرهم ينظروا إليك فاسد. أما أولًا: فلأن تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة، فلا يجوز لموسى عليه الصلاة والسلام تأخير الرد، وتقرير الباطل. ألا ترى أنهم لما قالوا: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨] ردّ عليهم من ساعته بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

وأما ثانيًا: فلأنه لم يبين الامتناع لهم بل غايته الإخبار بعدم الوقوع، وإنما أخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت، والإلزام على موسى عليه السلام لا لطلبهم الباطل.

وأما ثالثًا: فلأنهم إن كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه، كفاهم إخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال، ومشاهدة لما جرت من الأحوال والأهوال، وإلا لم يفد الطلب والجواب لأنهم وإن سمعوا الجواب فهو المخبر بأنه كلام الله تعالى.

والمعتزلة تحيّروا في هذا المقام، فزعموا تارة أنهم كانوا مؤمنين، لكن لم يعلموا مسألة الرؤية، وظنوا جوازها عند سماع الكلام. واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله ليكون أوثق عندهم وأهدى إلى الحق، وتارة أنهم لم يكونوا مؤمنين حق الإيمان، ولا كافرين، بل مستدلين، أو فاسقين أو مقلدين. فاقترحوا ما اقترحوا، وأجيبوا بما أجيبوا، وأضاف موسى عليه السلام الرؤية إلى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر، ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى، وكل ذلك خبط، لأن السائلين القائلين: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، لم يكونوا مؤمنين، ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى، وإنما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه الصلاة والسلام في الإخبار بامتناع الرؤية، ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية، إلا أن يطلعوا فيخبروا السائلين، ولا شك أنهم إذا لم يقبلوه من موسى مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين أولى.

الرابع: أنه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب إبراهيم عليه السلام أنه يريه كيفية إحياء الموتى وزدّ بأن هذا لا ينبغي أن يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة.

الخامس: إن معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية، فيجوز أن يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم تخطر بباله هذه المسألة حين سألوها منه، فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال أو خطر بباله، وكان ناظرًا فيها طالبًا

للحق، فاجترؤوا على السؤال ليتبين له جلية الحال، وهذا تعبير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه، وما لا يجوز، وقصروه في المعرفة عن حثالة المعتزلة. نعوذ بالله من الغباوة والغواية.

واعلم أن توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة. أنا لا نسلم أنه طلب الرؤية، بل طلب العلم الضروري أو رؤية آية وعلامة. ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل أو العبث لجواز أن يكون لغرض إرشاد القوم أو زيادة اطمئنان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك تطبيق الأجوبة، وأما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه:

أحدها: أنا لا نسلم أنه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقًا أو حالة السكون ليكون ممكنًا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك، ولا نسلم إمكان الاستقرار حينئذٍ.

والجواب: أن الاستقرار حالة الحركة أيضًا ممكن بأن يحصل بدل الحركة السكون لأن الإمكان الذاتي لا يزول ولهذا صح جعله دكًا. فإنه لا يقال جعله دكًا إلا فيما يجوز أن لا يكون كذا، وإنما المحال هو اجتماع الحركة والسكون، وهذا كما أن قيام زيد حال قعوده يمكن وبالعكس واجتماعهما محال.

وما يقال: إن الاستقرار مع الحركة محال إن أريد به الاجتماع فمسلم، لكن ليس هو المعلق عليه، وإن أريد المقيد بالمعية فممنوع.

فإن قيل: قد جعلتم الأعمَّ وهو الإمكان الذاتي مستلزمًا للأخص وهو الاستقبالي.

قلنا: العموم والخصوص بينهما إنما هو بحسب المفهوم دون الوجود، لأن الممكن الذاتي ممكن أبدًا، وقد يقال في الجواب إنه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد، وهو ممكن في نفسه، ويرد عليه أنه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها، اللهمَّ إلا أن يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وإن فلا يرد السكون السابق أو اللاحق.

فإن قيل: وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط.

قلنا: ذاك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلًا فيه وأما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به عليه العلة، وآخر ما يتوقف عليه الشيء، وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه.

وثانيها: أن ليس المقصد هـٰهنا إلى إثبات إمكان الرؤية أو امتناعها. بل إلى إثبات أنها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه.

وردَّ بأن المدعي لزوم الإمكان قصد أو لم يقصد وقد ثبت.

وثالثها: أنه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط، وهو الرؤية في المستقبل فانتفت أبدًا لتساوي الأزمنة، فكانت محالًا، وهذا في غاية الفساد.

ورابعها: أن التعليق بالجائز إنما يدل على الجواز إذا كان القصد إلى وقوع المشروط عند وقوع الشرط. وأما إذا كان القصد إلى الإقناط الكلي عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا. وردَّ بأن الآية على الإطماع أدل منها على الإقناط، وسيجيء الكلام على القرائن. وقد يقال: إن في الآية وجهين آخرين من الاستدلال.

أحدهما: أنه قال: لن تراني ولم يقل: لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية، وأخطأ السائلون.

والآخر: أنه ليس معنى التجلي للجبل أنه ظهر له عليه بعد ما كان محجوبًا عنه، بل إنه خلق فيه الحياة والرؤية، فرآه على ما حكى ابن فورك[1] عن الأشعريِّ وضعفهما ظاهر.

الدليل العقلي على إمكان الرؤية

(قال: وثانيهما: إنا نرى الجواهر والأعراض ضرورة ووفاقًا فلا بد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة وهي إما الوجود أو الحدوث.

وهو عدمي لا يصح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة الرؤية ما يصلح متعلقًا للرؤية على ما صرح به إمام الحرمين[2] وحينئذٍ يندفع اعتراضات الأول: أن صحة الرؤية أيضًا عدمية فلتكن علتهما كذلك.

---

(١) ابن فورك: هو محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، أبو بكر الأنصاري الشافعي، عالم نيسابور، كان أصوليًا أشعريًا واعظًا، عالم بالأصول والكلام، سمع بالبصرة وبغداد وحدث بنيسابور وبنى بها مدرسة، قتله محمود بن سبكتكين بالسم سنة ٤٠٦ هـ، لقوله: كان رسول الله ﷺ رسولًا في حياته فقط، من تصانيفه: «تفسير القرآن»، «دقائق الأسرار»، «شرح أوائل الأدلة للكعبي في الأصول»، «طبقات المتكلمين»، «مشكل الآثار»، «نظامي في أصول الدين» (كشف الظنون ٦/ ٦٠، طبقات السبكي ٣/ ٢٥ ـ ٥٦، وفيات الأعيان ١/ ٤٨٢، النجوم الزاهرة ٤/ ٢٤٠).

(٢) إمام الحرمين: تقدمت ترجمته.

الثاني: أن من المشترك بينهما الإمكان فليكن هو العلة وذلك لأنه أيضًا عدمي ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع رؤيته.

الثالث: أنه لو سلم تماثل الصحتين فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة، وذلك لأن الرؤية قد تتعلق بالشيء من غير أن تدرك جوهريته أو عرضيته فضلًا عن زيادة كيف.

وقد نرى زيدًا إبان تتعلق رؤية واحدة بهويته ثم ربما نفصله إلى جواهر وأعراض وربما نغفل عن ذلك بحيث لا نعلمه ولو بعد التأمل.

الرابع: أن مع الاشتراك في العلة قد لا يثبت الحكم لتفرد الأصل بشرط أو التفرع بمانع، وذلك لأن صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقًا لها ضروري وأما منع اشتراك الوجود فمدفوع بما سبق ولزوم صحة رؤية كل موجود حتى الأصوات والطعوم والروائح والاعتقادات وغير ذلك ملتزم وإنكارها استبعاد وعدم الرؤية متحقق كسائر العاديات).

وثانيهما: تمسك المتقدمون من أهل السنّة في إمكان الرؤية بدليل عقلي. تقريره أنا نرى الجواهر والأعراض بحكم الضرورة كالأجسام والأضواء والألوان والأكوان، وباتفاق الخصوم. وإن زعم البعض منهم في بعض الأعراض أنها أجسام وفي الطول الذي هو جواهر ممتدة أنه عرضه. وردَّ بأنه يدرك الطول بمجرد تأليف عدة من الجواهر في سمت، وإن لم يخطر بالبال شيء من الأعراض.

وقد يستدل على رؤية القبيلين بأنا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الأجسام كالشجر والحجر، ونوع ونوع من الألوان كالسواد والبياض من غير أن يقوم شيء منها بآلة الإبصار.

وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية أمر يتحقق عند الوجوب، وينتفي عند العدم لزم أن يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح، وأن يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مرَّ من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي إما الوجود وإما الحدوث، إذ لا ثالث يصح للعلية والحدوث أيضًا غير صالح لأنه بالعدم وهو اعتباري محض أو عن الوجود بعد العدم. ولا مدخل للعدم فتعين الوجود، وهو مما يشترك فيه الواجب لما مرَّ في مبحث الوجود عبارة عن مسبوقية الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المطلوب.

واعترض عليه بوجوه يندفع أكثرها بما دلَّ عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة هٰهنا ما يصلح متعلقًا بالرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الأكثرون.

فالاعتراض الأول: أن الصحة معناها الإمكان وهو امر اعتباري لا يفتقر إلى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو أيضًا اعتباري. ووجه اندفاعه أن ما لا تحقق له في الأعيان لا يصلح متعلقًا للرؤية بالضرورة.

الثاني: أنه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود، فإن الإمكان أيضًا مشترك فلم لا يجوز أن يكون هو العلة، ووجه اندفاعه أن الإمكان اعتباري لا تحقق له في الخارج، فلا يمكن تعلق الرؤية به. كيف والمعدوم متصف بالإمكان فيلزم أن تصح رؤيته وهو باطل بالضرورة.

الثالث: أن صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض. إذ لا يسد أحدهما مسد الآخر! فلم لا يجوز أن يعلل كل منهما بعلة على الانفراد. ولو سلّم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار، فلا يلزم أن يكون له علة مشتركة، ووجه اندفاعه أن متعلق الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصيات الجوهرية أو العرضية، بل يجب أن يكون مما يشتركان فيه للقطع بأنا قد نرى الشيء وندرك أن له هوية ما من غير أن يدرك كونه جوهرًا أو عرضًا، فضلًا عن أن ندرك ما هو زيادة خصوصية لأحدهما ككونه إنسانًا أو فرسًا سوادًا أو خضرة، بل ربما قد نرى زيدًا بأن يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والأعراض، ثم قد نفصله إلى ما له من تفاصيل الجواهر والأعراض. وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عندما سئلنا عنها، وإن استقصينا في التأمل، فعلم أن ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق، وهذا معنى كون علته صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض.

الرابع: أن بعد ثبوت كون الوجود هو العلة، وكونه مشتركًا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز أن تكون خصوصية الجوهرية أو العرضية شرطًا لها أو خصوصية الواجبية مانعًا عنها. ووجه اندفاعه أن صحة رؤيته الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضرورية بل لا معنى لصحة رؤيته إلا ذلك، ثم الشرطية أو المانعية إنما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها، وقد يعترض بوجوه أخر.

الأول: منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته، ولا خفاء في أن حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن، وحقيقة الإنسان لا تماثل حقيقة الفرس.

وجوابه على ما مرَّ في بحث الوجود. غاية الأمر أن الاعتراض يرد على الأشعري التزامًا ما دام كلامه محمولًا على ظاهره. وأما بعد تحقيق أن الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري.

الثاني: أنه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الأصوات والطعوم والروائح والاعتقادات، والقدر والإرادات، وأنواع الإدراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري.

والجواب: منع بطلانه وأن ما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بأن الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك، وما ذكره الخصم مجرد استبعاد.

الثالث: أن نقض الدليل بصحة المخلوقية، فإنها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال.

والجواب: أنها أمر اعتباري محض لا يقتضي علة. إذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية. سلمنا لكن الحدوث يصلح هـٰهنا علة. لأن المانع من ذلك في صحة الرؤية، إنما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج، وأما النقض بصحة الملموسة فقوي، والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي، وعلى ما ذكرنا من أن المراد بالعلة هـٰهنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده.

وقال الإمام الرازي في نهاية العقول[1] من أصحابنا من التزم أن المرئي هو الوجود فقط، وأنا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة، وهذا مكابرة لا نرتضيها، بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية.

أدلة وقوع الرؤية بالنص والإجماع

(وعلى الوقوع إجماع الأمة قبل حدوث المخالف والنص فمن الكتاب، قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ **[القيامة: ٢٢، ٢٣].**

---

(١) هو كتاب «نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول» يعني أصول الدين، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. رتبه على عشرين أصلًا، وأول الكتاب: أما بعد حمدًا لله على تسابق آلائه وتلاحق نعمائه (كشف الظنون ٢/١٩٨٨).

والنظر الموصول بإلى إما بمعنى الرؤية، أو ملزوم لها، أو مجاز تتعين فيها شهادة العقل والاستعمال والعرف، واعترض بأنه قد يكون بمعنى الانتظار كقول الشاعر:

وجـــوه نــــاظــــرات يـــوم بـــدر ... إلـى الـرحـمـٰن تـأتـي بـالـفـلاح

وإلى قد تكون اسمًا بمعنى النعمة، والنظر قد يتصف بما لا تتصف به الرؤية، كالشدة والازورار ونحوهما، وقد يوجد بدونها مثل نظرت إلى الهلال فلم أره، وتقديره إلى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول.

وأجيب بأن الانتظار لا يلائم سوق الآية، ولا يليق بدار الثواب. وكون إلى هـٰهنا حرفًا ظاهر لم يعدل عنه السلف. وجعل النظر الموصول بإلى للانتظار تعسف، وكذا العدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور إلى الحدث بلا قرينة تعين، ومنه قوله تعالى في تعبير الكفار وتحقيرهم ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥﴾ [المطففين: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، أي الرؤية بدلالة الخبر وشهادة السلف.

ومن السنّة قوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»[1].

وقوله ﷺ: «فيرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله تعالى عزّ وجلّ»[2] وقوله ﷺ: «وأكرمهم على الله مَن ينظر إلى وجهه»[3]).

(١) لفظ الحديث بتمامه: عن جرير بن عبد الله قال: كنا جلوسًا عند رسول الله ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامّون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها». أخرجه البخاري في المواقيت باب ١٦، والتوحيد باب ٢٤، والآذان باب ١٢٩، وتفسير سورة ٥٠، ومسلم في المساجد حديث ٢١١، ٢١٢، وأبو داود في السنّة باب ١٩، والترمذي في الجنة باب ١٦، وابن ماجه في المقدمة باب ١٣، وأحمد في المسند ٤/ ٣٦٠، ٣٦٥.

(٢) رُوي الحديث بلفظ: عن صهيب عن النبيّ ﷺ قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئًا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشفُ الحجاب فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عزّ وجلّ». أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٢٩٧، والترمذي في تفسير سورة ١٠، باب ١، وابن ماجه في المقدمة باب ١٣، وأحمد في المسند ٦/ ١٦.

(٣) لفظ الحديث بتمامه: عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله مَن ينظر إلى وجهه غدوة وعشية». أخرجه الترمذي في صفة الجنة، وتفسير سورة ٧٥، باب ٢، وأحمد في المسند ٢/ ٦٤.

قوله: وعلى الوقوع الإجماع والنص. أما الإجماع لا خفاء في أن إثبات وقوع الرؤية لا يمكن إلا بالأدلة السمعية. وقد احتجوا عليه بالإجماع والنص. أما الإجماع فاتفاق الأمة قبل حدوث المخالف على وقوع الرؤية. وكون الآيات والأحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روي حديث الرؤية أحد وعشرين رجلًا من كبار الصحابة، وأما النص فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] فإن النظر الموصول بإلى إما بمعنى الرؤية، أو ملزوم لها بشهادة النقل عن أئمة اللغة، والتتبع لموارد استعماله وإما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبًا لرؤيته وقد تعذر هـٰهنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها أقرب المجازات بحيث التحق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم بمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر أو للحصر ادعاء. بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله، وقصر النظر على عظمة جلاله، كأنهم لا يلتفتون إلى ما سواه ولا يرون إلا الله.

واعترض بأن (إلى) هـٰهنا ليست حرفًا بل اسمًا بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣] ولو سلم فالموصول (بإلى) أيضًا قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر:

وجـوه نـاظـرات يـوم بـدر إلـى الـرحـمـٰن يـأتـي الـفـلاح

وقـولـه:

وشـعـث يـنـظـرون إلـى بـلال كـمـا نـظـر الـظـمـاء حـيـا الـغـمـام

وقـولـه:

كـل الـخـلائـق يـنـظـرون سـجـالـه نـظـر الـحـجـيـج إلـى طـلـوع هـلال

ولو سلّم، فالنظر الموصول (بإلى) ليس بمعنى الرؤية، ولا ملزومًا لها لاتصافه بما لم تتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتحيّز والذل والخشوع ولتحققه مع انتفاء الرؤية مثل: نظرت إلى الهلال فلم أره.

قال الله تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨].

وجعله مجازًا عن الرؤية ليس بأولى من حمله على حذف المضاف أي ناظرة إلى ثواب ربها على ما ذكره عليّ[1] رضي الله عنه، وكثير من المفسرين.

---

(١) هو الإمام عليّ بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم، الهاشمي، أبو الحسن، أمير المؤمنين، =

وبالجملة: فلا خفاء في أن ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية.

وأجيب: بأن سوق الآية لبشارة المؤمنين، وبيان أنهم يومئذٍ في غاية الفرح والسرور، والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك، بل ربما ينافيه، لأن الانتظار موت أحمر، فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر، وإن كان مع القطع بالحصول على أن كون (إلى) اسمًا بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به، ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير في القرن الأول والثاني بل أجمعوا على خلافه: وكون النظر الموصول (بإلى) سيما المستند إلى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم تدل عليه الآيات لجواز أن يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لا تخفى. وأما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور في الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف، وتمام الكلام في الإشكالات الموردة من قبل المعتزلة عن الاحتجاج بالآية. والتقصّي عنها من قبل أهل الحق مذكور في نهاية العقول[1] للإمام الرازي. لكن الاتصاف: أنه لا يفيد القطع، ولا ينفي الاحتمال.

ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥] حقر شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين. فكأن المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فسر جمهور أئمة أهل التفسير الحسنى بالجنة، والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء. وهو لا ينافي ما ذكره البعض من أن الحسنى هي الجزاء المستحق، والزيادة هي الفضل.

فإن قيل: الرؤية أصل الكرامات وأعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة...؟

قلنا: للتنبيه على أنها أجل من أن تعد في الحسنات وفي أجزئة الأعمال الصالحات. والنص من السنّة قوله عليه الصلاة والسلام: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»[2] ومنها ما رُوي عن صهيب أنه قال: قرأ

= رابع الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وابن عم رسول الله ﷺ وصهره، ولي الخلافة بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه. قتل سنة ٤٠ هـ.

(١) هو كتاب «نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول» يعني أصول الدين، للإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ.

(٢) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار نادى مناديًا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدًا يشتهي أن ينجزكموه. قالوا: ما هذا الموعد...؟ ألم يثقل موازيننا، وينضر وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويخرجنا من النار. قال: فيرفع الحجاب، فينظرون إلى وجه الله عزّ وجلّ فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر»[1] ومنها قوله عليه الصلاة والسلام: «إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسروره مسيرة ألف سنة وأكرمهم على الله تعالى مَن ينظر إلى وجهه غدوة وغشية» ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[2] [القيامة: ٢٢، ٢٣].

وقد صحح هذه الأحاديث مَن توثق به من أئمة الحديث إلا أنها أخبار آحاد.

١ ـ أدلة المخالف على عدم الرؤية

(قال: تمسك المخالف بوجوه:

الأول: أنه لو كان مرئيًا لكان بالضرورة مقابلًا فكان في جهة جوهرًا أو عرضًا).

قوله: تمسك المخالف بوجوه، يعني للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية، وبعضها وقوعها فالعقلية أصولها ثلاث:

الأولى: شبهة المقابلة وهي أنه لو كان مرئيًا لكان مقابلًا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات، أو حكمًا لما في الرؤية بالمرآة. والحق أنه لا حاجة إلى هذا التفصيل. لأن المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ما له الصورة كالوجه مثلًا، ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوهًا من الاستدلال مثل أنه لو كان مرئيًا لكان في جهة وحيّز وهو محال، ولكان جوهرًا أو عرضًا لأن المتحيّز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض. ولكان إما في البدن أو خارج البدن أو فيهما، ولكان في الجنة أو خارج الجنة أو فيهما. إذ لا تعقل الرؤية إن لم تكن فيه ولا خارجة لانتفاء المقابلة، ولكان المرئي إما كله فيكون محدودًا متناهيًا أو بعضه فيكون مبعضًا متجزءًا، وهذا بخلاف العلم، فإنه إنما يتعلق بالصفات، ولا فساد في أن يكون المعلوم كلها أو بعضها، ولكان إما على مسافة من الرائي فيكون في حيّز وجهة أو لا فيكون في العين أو

---

(١) أخرجه الترمذي في تفسير سورة ١٠، باب ١، وابن ماجه في المقدمة باب ١٣، وأحمد في المسند ٤/٣٣٣.

(٢) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

متصلًا بها، ولكان رؤية المؤمنين إياه، إما دفعة فيكون متصلًا بعين كل أحد بتمامه فيتكثر أو لا بتمامه فيتجزىء، أو منفصلًا عنها فيكون على مسافة، وإما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة إلى البعض، ولكان رؤيته إما مع رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة.

إن رؤية الشيئين دفعة لا تعقل إلا كذلك، وإما لا معها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيًا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية، وحديث غلبة شعاع أحد المرئيين إنما يصح في الأجسام.

والجواب: أن لزوم المقابلة والجهة ممنوع، وإنما الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء، ولأي شيء شاء، ودعوى الضرورة فما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع.

ولو سلم في الشاهد، فلا يلزم في الغائب لأن الرؤيتين مختلفتان، إما بالماهية، وإما بالهوية لا محالة، فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم، وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط، والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض، لا بمعنى خلو الرؤية أو الرائي أو المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه أرباب الجهالات، فيعترضون بأن الرؤية فعل من أفعال العبد، أو كسب من أكسابه فبالضرورة يكون واقعًا بصفة من الصفات، وكذا المرئي بحاسة العين، لا بد أن يكون له كيفية من الكيفيات. نعم يتوجه أن يقال: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الرؤية، لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام، وعندنا بالعلم الضروري.

٢ ـ أدلة المخالف على عدم الرؤية

(إن الرؤية إما بالشعاع أو الانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لو سلم اللزوم ففي الشاهد خاصة).

قوله الثاني: الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي أن الرؤية إما باتصال شعاع العين بالمرئي، وإما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين، وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته.

والجواب: أن هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلًا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلّم فإنما هو في الشاهد دون الغائب. إما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر، وإما على تقدير اتفاقهما فلجواز أن يقع أفراد الماهية الواحدة بطريق مختلفة.

٣ ـ الشبهة الثالثة

(قال: إنه لو صحت رؤيته لدامت في الجهة بل في الدنيا والآخرة لتحقق الشرط الذي يعقل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية وإلّا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لا نراها بعدم خلق الله الرؤية أو الانتفاء شرط خاص لها قلنا انتفاؤها ليس مبنيًا على ذلك بل ضروريًا كسائر العاديات ثم لو سلم الوجوب في الشاهد فعلها لا تجب في الغائب لاختلافها بالماهية، أو لاشتراطها بزيادة قوة قد لا توجد).

قوله الثالث: الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي أنه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة، فلزم أن نراه الآن وفي الجنة على الدوام، والأول منتفٍ بالضرورة، والثاني بالإجماع، وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات.

وجه اللزوم أنه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية، لأن المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر أو اللطافة أو القرب أو البعد وحيلولة الحجاب الكثيف أو الشعاع المناسب لضوء العين، إنما يشترط في الشاهد أعني رؤية الأجسام والأعراض، فعند تحقق الأمرين لو لم تجب الرؤية لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، لأن الله تعالى لم يخلق رؤيتها أو لتوقفها على شرط آخر، وهذا قطعي البطلان.

والجواب: أنه إن أريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الأمور الممكنة فليس قطعي البطلان، بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا: لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنًا، وإن أريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال، وعدم جزمه بانتفائها، فاللزوم ممنوع. فإن انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية، كعدم جبل من الياقوت، وبحر من الزئبق، ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها، وإن كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات، وليس الجزم به مبنيًا على العلم، بأنه تجب الرؤية عند وجود شرائطها، لحصوله من غير ملاحظة ذلك، بل مع الجهل. بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد، لكن لا نسلم وجوبها في الغائب عند تحقق الأمرين لجواز أن تكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية، فيختلفان في اللوازم أو تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة إدراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى إلا في الجنة في بعض الأوقات، ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من أن العينين أعني الدنيوية

والأخروية، لما كانت مثلين لزم تساويهما في الأحكام واللوازم والشروط، وأن الشروط والموانع يجب أن تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي. ولأنه إذا قيل لنا إن هناك مرئيًا آخر مقرونًا بجميع ما ذكر من الشرائط، وانتفاء الموانع إلا أنه لا يرى لانتفاء شرط أو تحقق مانع غير ذلك، فنحن نقطع ببطلانه. واحتج الإمام الرازي على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين:

أحدهما: ومبناه على قاعدة المتكلمين. أعني تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ. أنا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرًا، وما ذاك إلا لرؤية بعض أجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة، فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك.

وثانيهما: أنا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين. فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط أو وجود مانع. لا يقال بل ذاك لانتفاء شرط الكثافة، وتحقق مانع الصغر، لأنا نقول: فحينئذٍ تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الأخرى إليها وهو دور.

وأجيب: عن الأول بمنع التساوي فإن أجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة. فلعلَّ بعضًا منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض.

وعن الثاني: بأنه دور معية لا تقدم.

٤ ـ الشبهة الرابعة

(قال: قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فإن إدراك البصر هو الرؤية أو لازمها وقد نفي على سبيل العموم لأن اللائق بالمقام والشائع في الاستعمال في مثل عموم السلب بإسناد النفي إلى الكل لا سلب العموم بنفي الإسناد إلى الكل ثم يبقى الكلام للتمدح بذلك فيكون نفيه نقيصة فيمتنع قلنا لو سلم العموم في الأشخاص والأوقات فإدراك البصر رؤية على وجه إحاطة بجوانب المرئي أو انطباع الشبح في العين لما في اللفظ من معنى النيل والوصول آخذًا من أدركت فلانًا إذا لحقته فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها نقصًا لتمتنع).

قوله الرابع: هذه هي الشبهة السمعية وأقواها قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[1] والتمسك به من وجهين:

---

(١) قال الإمام البيضاوي في تفسير الآية ١٠٣ من سورة الأنعام: ﴿تُدْرِكُهُ﴾ أي لا تحيط به، =

أحدهما: أن إدراك البصر عبارة شائعة في الإدراك بالبصر إسنادًا إلى الآلة، والإدراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين أو تلازمهما بشهادة النقل عن أئمة اللغة، والتتبع لموارد الاستعمال، والقطع بامتناع إثبات أحدهما ونفي الآخر مثل: أدركت القمر ببصري وما رأيته، والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق بإجماع أهل العربية والأصول، وأئمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد أخبرنا بأنه لا يراه أحد في المستقبل، فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال.

لا يقال: إذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون إخبارًا بأنه لا يراه أحد بل لا يراه كل أحد والأمر كذلك. لأن الكفار لا يرونه لأنا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم، ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [الأحزاب: ٤٨]، وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل أحد، ولا أقبل كل درهم. ومثل ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣]، ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴿١٠﴾﴾ [القلم: ١٠] وتحقيقه أنه إذا اعتبرت النسبة إلى الكل أولًا ثم نفيت فهو لسلب العموم، وإن اعتبر النفي أولًا ثم نسب إلى الكل فلعموم السلب، وكذلك جميع القيود حتى أن الكلام المشتمل على نفي وقيد، قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي فمثل ما ضربته تأديبًا، أي بل إهانة سلب للتعليل والعمل للفعل. وما ضربته إكرامًا له أي تركت ضربه للإكرام تعليل للسلب والعمل للنفي. وما جاءني راكبًا أي بل ماشيًا، نفي للكيفية، وما حج مستطيعًا أي ترك الحج مع الاستطاعة تكيف للنفي، وعلى هذا الأصل ينبني أن النكرة في سياق النفي. إنما تعم إذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء

= ﴿ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] جمع بصر، وهي حاسة النظر، وقد يقال للعين من حيث إنها محلها، واستدل به المعتزلة على امتناع الرؤية وهو ضعيف، إذ ليس الإدراك مطلق الرؤية، ولا النفي في الآية عامًا في الأوقات فلعله مخصوص ببعض الحالات ولا في الأشخاص، فإنه في قوة قولنا: لا كل بصر يدركه مع أن النفي لا يوجب الامتناع. ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] يحيط علمه بها. ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فيدرك ما لا تدركه الأبصار كالأبصار، ويجوز أن يكون من باب اللف أي لا تدركه الأبصار لأنه اللطيف وهو يدرك الأبصار لأنه الخبير، فيكون اللطيف مستعارًا من مقابل الكثيف لما لا يدرك الحاسة ولا ينطبع فيها (تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للقاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي المتوفى سنة ٧٩١ هـ. الجزء الأول ص ٣١٥).

رجل لا بالنفي مثل قولنا: الأمي مَن لا يحسن من الفاتحة حرفًا، فإن إسناد الفعل المنفي إلى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة إذا قصد نفي الإسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه، ومجازًا إذا قصد إسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري، وما ربحت تجارته بمعنى سهر وأفطر وخسر. وكذا ما ليلي بنائم وإن كان ظاهره على نفي الإسناد، لأن المعنى ليلي ساهر، وإن متعلق النهي قد يكون قيدًا للمنهي مثل: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]، وقد يكون قيدًا للنهي أي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وإن مثل ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[1] [البقرة: ٨] لتأكيد النفي لا لنفي التأكيد، وما زيد ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص، ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ﴾[2] [الزمر: ٦٤] لاختصاص الإنكار دون العكس. وإذا تحقق النفي فالإثبات أيضًا كذلك، حتى أن الشرط كما يكون سببًا لمضمون الجزاء، فقد يكون سببًا لمضمون الإخبار به والإعلام لقوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣] وإن متعلق الأمر كما يكون قيدًا للمطلوب، فقد يكون قيدًا للطلب مثل صَلِّ لأنها فريضة، وزكِّ لأنك غني، وهذا أصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبيه له، والمحافظة عليه، ولم يبينه القوم على ما ينبغي، فلذا أشرنا إليه. إذا تقرر هذا فنقول: كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال، حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل إلا بهذا المعنى، وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى.

وثانيهما: أي ثاني وجهي التمسك بالآية أن نفي إدراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في أثناء المدح، فيكون نقيضه وهو الإدراك بالبصر نقصًا، وهو على الله تعالى محال، فيدل هذا الوجه على نفي الجواز.

والجواب: أولًا: أنه لو سلم عموم الإبصار وكون الكلام لعموم السلب ـ لكن لا نسلم عمومه في الأحوال والأوقات، فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعًا بين الأدلة.

وأورد عليه أولًا: أن هذا تمدح، وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول. ودفع بأن امتناع الزوال إنما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات، وأما ما يرجع إلى الأفعال فقد يزول لحدوثها. والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلق ثم.

---

(١) تمام الآية: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨].

(٢) تمام الآية: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ۝٦٤﴾ [الزمر: ٦٤].

ولو سلّم عموم الأوقات فغايته الظهور والرجحان، ومثله إنما يعتبر في العمليات دون العلميات.

وثانيًا: أنا لا نسلم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية أو لازم لها بل هو رؤية مخصوصة. وهو أن يكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئي إذ حقيقته النيل والوصول مأخوذًا من أدركت فلانًا إذا لحقته، ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصري لإحاطة الغيم به، ولا يصح أدركه البصر وما رأيته فيكون أخص من الرؤية ملزومًا لها بمنزلة الإحاطة من العلم، فلا يلزم من نفيه نفيها، ولا من كون نفيه مدحًا كون الرؤية نقصًا، واستدلالهم بأن قولنا أدركت القمر ببصري وما رأيته تناقض، إنما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا، ونقلهم عن أئمة اللغة افتراء، فإن إدراك الحواس مستعار من أدركت فلانًا إذا لحقته، وقد صار حقيقة عرفية، فالرجوع فيه إلى العرف دون اللغة.

فإن قيل: فإذا كان الإدراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري لم يكن لقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فائدة، ولا لقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] جهة.

قلنا: أما فائدته فالتمدح تنزيهه عن سمات الحدوث، والنقصان من الحدود، والنهايات، وأما إدراكه الأبصار فعبارة عن رؤيته إياها، أو علمه بها، تعبيرًا عن اللازم بالملزوم.

وثالثًا: أن المنفي إدراك الأبصار ولا نزاع فيه، والمنازع إدراك المبصرين، ولا دلالة على نفيه، وهذا ينسب إلى الأشعريّ، وضعفه ظاهر لما أشرنا إليه، ولما أن جميع الأشياء كذلك. إذ المرئيات منها إنما يدركها المبصرون لا الأبصار، فلا تمدح في ذلك بلا فائدة أصلًا اللهمّ إلا أن يراد أن إدراك الأبصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع، فيكون نفيه تمدحًا، وبيانًا لتنزه الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى الأعمّ المتنازع.

الاستدلال بالآية على جواز الرؤية

(قال: بل ربما يلزم جوازها ليكون نفي إدراك البصر مدحًا كما في المتعزز بحجاب الكبرياء ولا كالمعدوم أو كالأصوات والروائح والطعوم).

قوله: بل ربما يلزم جوازها إشارة إلى استدلال الأصحاب بالآية على جواز الرؤية، وتقرير الظاهر بين منهم أن التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لامتناعها كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح له في ذلك.

واعترض بأن ذلك لعرائه عما هو أصل الممادح والكمالات، أعني الوجود. وأما الموجود فيمتدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق، وسمات النقص، وإن لم تجز رؤيته وأجيب: بأنه لا تمدح في ذلك أيضًا لأن كثيرًا من الموجودات بهذه المثابة، كالأصوات والطعوم والروائح وغيرها.

فاعترض بأن هذا لا يستقيم على أصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود.

فأجيب: بأن تلك الأعراض وإن كانت جائزة الرؤية إلا أنها مقرونة بأمارات الحدوث، وسمات النقص، ولم يكن نفي رؤيتها مدحًا بخلاف الصانع، فإنه علم بالأدلة القاطعة قدمه وكماله، وأدرج تمدحه بنفي الرؤية في أثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال، ويشتمل على آيات العظمة والجلال أعني قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠١ ـ ١٠٣] فدل على جواز الرؤية ونهاياته والتمدح به إنما يكون على تقدير صحة الرؤية، وانتفاء أمارات الحدوث وسمات النقص، إذ لا تمدح بنفي الإدراك فيما تمتنع رؤيته التي هي سبب الإدراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته، لكن عرف حدوثه ونقصه كالأصوات، والروائح والطعوم، واعلم أن مبني هذا الاستدلال على أن يكون كل من قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] تمدحًا على حدة لا أن يكون المجموع تمدحًا واحدًا فليتأمل.

٥ ـ الشبهة السمعية

(قال: الخامس: قوله تعالى: ﴿لَن تَرَانِي﴾[1] [الأعراف: ١٤٣] ولن للتأبيد أو للتأكيد في المستقبل، وحيث لا يراه موسى عليه السلام لا يراه غيره بالإجماع.

قلنا: التأبيد لم يثبت عن الثقات، والتأكيد لا يقتضي عموم الأوقات[2]).

---

(١) الآية بتمامها: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: ١٤٣].

(٢) قال البيضاوي في تفسير الآية ١٤٣ من سورة الأعراف: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ أي أرني نفسك بأن تمكنني من رؤيتك، أو تتجلى لي فأنظر إليك وأراك، وهو دليل على أن رؤيته تعالى جائزة في الجملة لأن طلب المستحيل من الأنبياء محال، وخصوصًا ما يقتضي الجهل بالله ولذلك رده بقوله تعالى: ﴿لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] دون: لن أُرَى، أو: لن أُريك، أو: لن تنظر إليَّ، =

هذه ثانية الشبه السمعية وتقريرها أن الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وكلمة «لن» للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصًا في أن موسى عليه السلام لا يراه في الجنة، أو على سبيل التأكيد، فيكون ظاهرًا في ذلك لأن الأصل في مثله عموم الأوقات، وإذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره إجماعًا.

والجواب: أن كون كلمة «لن» للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من أئمة اللغة وكونها للتأكيد، وإن ثبت بحيث لا يمنع إلا مكابرة. لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الأوقات لا نصًا ولا ظاهرًا.

ولو سلّم الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابًا لسؤال الرؤية في الدنيا على أنه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقًا بين الأدلة.

٦ ـ الشبهة السمعية

(قال: السادس: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١] الآية سيقت لنفي الكليم رأيًا، ونزلت حين قالوا للنبيّ عليه السلام ألا تكلم الله وتنظر إليه كموسى عليه السلام، فدلّت على إثبات التكليم، ونفي الرؤية.

قلنا: ممنوع بل لبيان أنواع التكليم ولو كان في الوحي نفي بالرؤية لكان من وراء الحجاب مستدركًا إذ لا معنى له سوى عدم الرؤية)[1].

= تنبيهًا على أنه قاصر عن رؤيته لتوقفها على معد في الرائي لم يوجد فيه بعد، وجعل السؤال لتبكيت قومه الذين قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣] خطأ إذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب أن يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين قالوا: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا﴾ [الأعراف: ١٣٨]، ولا يتبع سبيلهم كما قال لأخيه: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢] والاستدلال بالجواب على استحالتها أشد خطأ إذ لا يدل الإخبار عن عدم رؤيته إياه على أن لا يراه أبدًا وأن لا يراه غيره أصلاً فضلاً عن أن يدل على استحالتها ودعوى الضرورة فيه مكابرة أو جهالة بحقيقة الرؤية. ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] استدراك يريد أن يبين به أنه لا يطيقه، وفي تعليق الرؤية بالاستقرار أيضًا دليل على الجواز ضرورة أن المعلق على الممكن ممكن (تفسير البيضاوي ١/٣٥٨ ـ ٣٥٩).

(١) قال البيضاوي في تفسير الآية ٥١ من سورة الشورى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وما صح له. ﴿أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١] كلامًا خفيًا يدرك لأنه بسرعة تمثيل ليس في ذاته=

سيقت الآية لنفي أن يراه أحد من البشر حين يكلمه الله تعالى، فكيف في غير تلك الحالة؟ ونزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلاة والسلام. ألا تكلم الله وتنظر إليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر إليه؟ فقال: لم ينظر إليه موسى وسكت. والمعنى ما صح لبشر أن يكلمه الله إلا كلامًا خفيًا بسرعة في المنام والإلهام أو صوتًا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام أو على لسان ملك كما هو الشائع الكثير من حال الأنبياء.

والجواب: منع ذلك. بل إنما سيقت الآية إلا لبيان أنواع تكليم الله البشر. والتكليم وحيًا أعم من أن يكون مع الرؤية، أو بدونها، بل ينبغي أن يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله أو من وراء حجاب عطفًا عليه، قسيمًا له، إذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلًا بحال مَن احتجب بحجاب.

ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية نزولها في ذلك، فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعًا بين الأدلة، وجريًا على موجب القرينة أعني سبب النزول. وقوله ﴿وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١] نصب على المصدر ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] صفة لمحذوف أي كلامًا من وراء الحجاب. ﴿أَوْ يُرْسِلَ﴾ [الشورى: ٥١] عطف على وحيًا بإضمار أن والإرسال نوع من الكلام، ويجوز أن تكون الثلاثة في موضع الحال.

٧ ـ الشبهة السمعية

(قال: السابع: أنه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه: ظلمًا وعتوًا ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا﴾ [الفرقان: ٢١]... الآية ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ [البقرة: ٥٥] الآية ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [النساء: ١٥٣] الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم، ولهذا استعظم إنزال الملائكة والكتاب مع إمكانه).

تقريره أن الله حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظامًا شديدًا، واستنكره استنكارًا بليغًا حتى سماه ظلمًا وعتوًا كقوله تعالى: ﴿۞ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الفرقان: ٢١]، وقوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ

= مركبًا من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة، وهو ما يعم المشافه به كما رُوي في حديث المعراج، وما وعد به من حديث الرؤية، والمهتف به كما اتفق لموسى في طوى والطور، ولكن عطف قوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] عليه يخصه بالأول فالآية دليل على جواز الرؤية لا على امتناعها (تفسير البيضاوي ٢/٣٦٧).

تَنظُرُونَ﴿٥٥﴾﴾ [البقرة: ٥٥]، وقوله: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَـٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ﴾ [النساء: ١٥٣] فلو جازت رؤيته لما كان كذلك.

والجواب: أن ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية، ولهذا عوتبوا على طلب إنزال الملائكة عليهم والكتاب مع أنه من الممكنات وفاقًا.

ولو سلّم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الأجسام والأعراض. وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] معناه التوبة عن الجراءة والإقدام على السؤال بدون الإذن، أو عن طلب الرؤية في الدنيا، ومعنى الإيمان التصديق بأنه لا يرى في الدنيا، وإن كانت ممكنة، وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه، وقد رُوي أنه سئل ﷺ: «هل رأيت ربك؟» فقال: «رأيت ربي بفؤادي»[1] وأما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف.

خاتـــمة

(قال: خاتمة مقتضى دليل الوجوه صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات إلا أن العادة لم تجر بالوقوع، والدليل لم يدل عليه، وكذا باقي الإحساسات سيما على رأي الأشعريّ وليس الكلام في نفس الشم والذوق واللمس، فإنها قطعية الاستحالة، بل في الإدراك الحاصل عندها).

اختلف القائلون برؤية الله تعالى في أنه هل يصح رؤية صفاته؟ فقال: الجمهور. نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود. إلا أنه لا دليل على الوقوع، وكذا

---

(١) رُوي الحديث بلفظ: عن ابن عباس قال: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴿١١﴾﴾ [النجم: ١١]، ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴿١٣﴾﴾ [النجم: ١٣] قال: رآه بفؤاده مردتين. أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٢٨٥. وفي حديث آخر عن عائشة قالت: مَن زعم أن محمدًا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية. أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٢٨٧، والترمذي في تفسير سورة ٦، باب ٥، وسورة ٥٣، باب ٣. وفي حديث آخر عن أبي ذر قال: سألت رسول الله ﷺ: هل رأيت ربك؟ قال: «نور أنى أراه». أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٢٩١، والترمذي في تفسير سورة ٥٣، باب ٧، وأحمد في المسند ٥/١٥٧، ١٧١، ١٧٥. وفي لفظ آخر: «رأيت نورًا». أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٢٩٢، وأحمد في المسند ٥/١٤٧.

إدراكه بسائر الحواس إذ عللناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الإحساس هو العلم بالمحسوس، لكن لا نزاع في امتناع كونه مشمومًا مذوقًا ملموسًا لاختصاص ذلك بالأجسام والأعراض، وإنما الكلام في إدراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس، وحاصله أنه كما أن الشم والذوق واللمس لا يستلزم الإدراك لصحة قولنا: شممت التفاح وذقته ولمسته؛ فما أدركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك أنواع الإدراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن أن يحصل بدونها، ويتعلق بغير الأجسام والأعراض وإن لم يقم دليل على الوقوع، لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالأولى الاكتفاء بالرؤية.

المبحث الثاني
في العلم بحقيقته تعالى[1]

(قال: المبحث الثاني في العلم بحقيقته تعالى كثير من المحققين على أنه غير حاصل للبشر لأن ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب، وإضافات، ولأن ذاته تمنع الشركة، والمعلوم لا يمنعها بدليل افتقارها إلى بيان التوحيد، ثم هو كافٍ في صحة الحكم عليه).

اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر، أي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافًا لجمهور المتكلمين، ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافًا للفلاسفة. احتج الأولون بوجهين:

أحدهما: أن ما يعلم منه البشر هو السلوب والإضافات والأحسن أن يقال هو الوجود بمعنى أنه كائن في الخارج والصفات بمعنى أنه حيّ عالم قادر ونحو ذلك، والسلوب بمعنى أنه واحد أزلي ليس بجسم ولا عرض، وما أشبه ذلك، والإضافات بمعنى أنه خالق ورازق ونحوهما، وظاهر أن ذلك ليس علمًا بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين، فالعلم به علم به. لأنا نقول: قد أشرنا إلى أن معنى العلم بوجوده التصديق بأنه موجود ليس بمعدوم، لا تصور وجوده الخاص بحقيقته، وكذا الكلام في الصفات.

وثانيهما: أن ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه، ولا شيء مما يعلم منه كذلك، ولهذا يفتقر في بيان التوحيد أي نفي الشركة إلى الدليل، ولو كان

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ١٦٠ ـ ١٦٢: المقصد الثاني: في العلم بحقيقة الله تعالى.

المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك، وما يقال إن الواجب كلي يمتنع كثرة أفراده، فمعناه أن مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه أنه واجب، ويرد على الوجهين:

أنا لا نسلم أن معلوم كل أحد من البشر ما ذكرتم ومن أين لكم الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم. وقد يقال على الأخير إن من جملة ما علم من الوحدانية بأدلتها القاطعة، ومع اعتبار ذلك لا نتصور الشركة ولا الافتقار إلى بيان التوحيد. فيجاب: بأن هذا أيضًا كلي إذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وإن كان المفروض مما لا نعم يتوجه أن يقال: الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته، ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية، يجعلون امتناع اكتسابه بالحد[١] والرسم[٢] مبنيًا على أنه لا تركب فيه، وأن الرسم لا يفيد الحقيقة لا على أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم، والقائلين بحصول المعلومية يقولون إنه لا حقيقة له سوى كونه ذاتًا واجب الوجود يجب كونه قادرًا عالمًا حيًا سميعًا بصيرًا إلى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المشايخية من المعتزلة فقالوا: إنا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت، وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسألة المائية، وينسب القول بها إلى ضرار[٣] حيث قال: إن لله تعالى مائية لا يعلمها إلا هو، ولو رؤي لرؤي عليها، وفي قدرة الله تعالى أن يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية، وحين رُوي ذلك عن أبي حنيفة[٤] رضي الله عنه أنكر أصحابه هذه الرواية

---

(١) الحد: قول دال على ماهية الشيء، وهو يطلق على خمسة أشياء: الأول: الحد الشارح لمعنى الاسم، كتحديد المثلث المتساوي الأضلاع. الثاني: بحسب الذات، وهو نتيجة برهان، مثل النتيجة القائلة: إن الرعد هو صوت في السحاب، إذا برهن وجدت الصوت في السحاب من قبل وجود تموج الريح فيه. الثالث: ما هو بحسب الذات، وهو مبدأ برهان. الرابع: ما هو بحسب الذات والحدم التام الجامع لما هو مبدأ برهان، ونتيجة برهان. الخامس: ما هو حد لأمور ليس لها علل وأسباب ولو كان لها علل لكانت عللها غير داخلة في جواهرها كتحديد النقطة والوحدة والحد (معيار العلم في المنطق ص ٢٦١ ـ ٢٦٣).

(٢) الرسم: هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخصها جملتها بالاجتماع وتساويه (معيار العلم في المنطق ص ٢٥٥).

(٣) ضرار: هو ضرار بن عمرو الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة توفي سنة ٨٠٥ هـ، والفرقة الضرارية تنسب إليه، وقد وافق ضرار أهل السنة في القول بخلق الأفعال وفي نفي التولد، كما وافق القدرية في الاستطاعة قبل الفعل لكنه زاد عليهم بأنها مع الفعل وقبله وبعده، وأنها بعض المعليع، كما وافق النجارية في أن الجسم أعراض مجتمعة، وأنكر أشياء ثابتة في القرآن وأجمع المسلمون عليها (الملل والنحل ص ٩٠).

(٤) أبو حنيفة: الإمام النعمان بن ثابت تقدمت ترجمته.

أشد إنكار وذلك لأن المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى أي جنس هو من أجناس الأشياء والله تعالى منزّه عن الجنس[1]، لأن كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الأنواع والأفراد، فالقول به تشبيه، وفسره بعضهم بأن الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر، ونحن نعلمه بدليل وخبر، ومَن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه مَن لا يشاهد، وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه، وكان أصحابنا يعدلون عن لفظ المائية إلى لفظ الخاصية كما قال القاضي: إن خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فقد تردد احترازًا عن التشبيه.

(قال: ثم هو كافٍ).

إشارة إلى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقًا بأنا نحكم عليه بكثير من الصفات من التنزيهات، والأفعال، والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث أخذ محكومًا عليه، وصح الحكم عليه، فإذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة، وإلزامًا بأن قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة، وإلا لم يصح الحكم عليها، وأيضًا الحكم إما أنها معلومة أو ليست بمعلومة، وأيًا ما كان يثبت المطلوب، وتقرير الجواب أنها معلومة بحسب هذا المفهوم، أعني كونها حقيقة الواجب وهذا أيضًا من العوارض والوجوه والاعتبارات، وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه أنه الحقيقة والذات.

(قال: وأما الجواز فمنعه الفلاسفة لأنه بارتسام الصورة ولا يتصور في الواجب ويستلزم مقوليته على الكثرة ولأنه إما بالبديهية، ولا بديهة، أو بالحد ولا تركب، أو بالرسم، ولا يفيد تصور الحقيقة، ورد الأول بالمنع، وبأن الممتنع مقولية على الأفراد لا الصور والثاني بعد تسليم الحصر بأن الرسم قد يفضي إليه).

تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيته بوجهين:

أحدهما: أن العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس أي ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العيني بحذف المشخصات، بحيث إذا وجدت كانت ذلك الشيء، وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه، ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولًا على تلك الصور المأخوذة في الأذهان فيصير كثيرًا، ويبطل التوحيد.

---

(١) الجنس: في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع، يقال: الحيوان جنس، والإنسان نوع، قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أي بالصور، والحقائق الذاتية، وهذا يخرج النوع والخاصة والفصل القريب (المعجم الفلسفي ١/٤١٦).

وأجيب: بأنا لا نسلّم أن العلم بارتسام الصورة. ولو سلّم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب، ولو سلّم فالمنافي للتوحيد تعدد أفراد الواجب لا الصور المأخوذة منه، والمخل بالشخصية إمكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور.

وثانيهما: أن تصور الشيء إما أن يحصل بالبديهة وهو منتفٍ في الواجب وفاقًا، وإما بالحد، وهو إنما يكون للمركب من الجنس والفصل، والواجب ليس كذلك، وإما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه.

وأجيب: بأنا لا نسلّم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالإلهام[1] أو بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات أو بصيرورة الأشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات[2] ولو سلّم فالرسم، وإن لم يستلزم تصور الحقيقة. لكن قد يفضي إليه كما سبق.

---

(١) الإلهام: لغةً الإعلام، وشرعًا إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض أي بلا اكتساب وفكر ولا استفاضة بل هو وارد غيبي ورد من الغيب، ولهذا فسّره البعض بإلقاء الخير في قلب الغير بلا استفاضة فكرية منه. والإلهام أخص من الإعلام إذ الإعلام قد يكون بطريق الاستعلام، وهو، أي الإلهام، ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير، لكن يحصل به العلم في حق نفسه (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢٥٦ ـ ٢٥٧).

(٢) التجريد: كما يفهمه أغلب الفلاسفة هو عملية تصور ما يتعذر وجوده منفصلًا عما سواه من الأشياء في الواقع وكأنه منفصل عنها. ويمكن القول إن التجريد عملية تدل على:

١ ـ ملاحظة كيفية في جسم وعزلها عن سائر الكيفيات الأخرى التي يمتلكها الجسم، فحين أشاهد جسمًا متحركًا أحمر اللون ودائري الشكل، فإنني أركز انتباهي على الشكل الدائري وأعزله عن بقية كيفيات هذا الجسم، وأكوّن فكرة مجردة عن الدائرية.

٢ ـ عزل ما هو مشترك ومتشابه في عدد من الأشياء، فمثلاً حين أشاهد عددًا من الأشياء مختلفة الأشكال، فإني أعزل الامتداد وأكوّن عنه فكرة مجردة، وهذه الفكرة ليست فكرة شكل معين بل هي فكرة الامتداد فحسب.

٣ ـ مشاهدة الكيفيات المشتركة لأشياء متعددة وتجريد هذه الكيفيات العامة لتكوين فكرة مجردة كفكرة «الإنسان» و«جبل»، فحين أشاهد عددًا من الأفراد مثل «خالد» و«فراس» و«زيد» يشتركون في كيفيات واحدة كانتصاب القامة والمشي على قدمين والتفكير، أجرد هذه الكيفيات المشتركة وأكوّن منها فكرة عامة مجردة عن الإنسان. (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤).

الفصل الخامس

في الأفعال

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وإنما للعبد الكسب.

المبحث الثاني: في عموم إرادته.

المبحث الثالث: لا حُكم للعقل بالحُسْن والقُبْح بمعنى استحقاق المدح والذم.

المبحث الرابع: لا قبيح من الله تعالى.

المبحث الخامس: جواز تكليف ما لا يُطاق ولا تُعَلَّل أفعاله تعالى.



الفصل الخامس

في أفعاله[1]

(قال: الفصل الخامس في أفعاله وفيه مباحث:

المبحث الأول: فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى، وإنما للعبد الكسب. والمعتزلة: بقدرة العبد صحة، والحكماء إيجابًا، والأستاذ بهما على أن يتعلقا جميعًا به، والقاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصله، وقدره العبد بوضعه ككونه طاعة أو معصية، وأما الجبر بمعنى أنه لا أثر لقدرة العبد أصلًا لا إيجادًا ولا كسبًا فضروري البطلان، والكسب قبل ذلك الوصف الذي به تتعلق قدرة العبد، وقيل: الفعل المخلوق بقدرة الله من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به. وقيل: ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر. وما يقع في محل القدرة، والحق أنه ظاهر، والخفاء في التعبير، والأوضح أنه أمر إضافي يجب من العبد، ولا يوجب وجود المقدور، بل اتصاف الفاعل بالمقدور كتعيين أحد الطرفين وترجيحه، وصرف القدرة).

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/١٦٣ ـ ٢٢٨: المرصد السادس: في أفعاله تعالى وفيه مقاصد:
المقصد الأول: في أفعاله تعالى وأفعال العباد.
المقصد الثاني: في التوليد وفروعه.
المقصد الثالث: أمور صرّح بها القرآن.
المقصد الرابع: أنه تعالى مريد لجميع الكائنات.
المقصد الخامس: في الحسن والقبح.
المقصد السادس: إن الله لا يفعل القبيح.
المقصد السابع: جواز تكليف ما لا يطاق.
المقصد الثامن: أفعال الله تعالى ليست معللة بالأعراض.

المبحث الأول

فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وإنما للعبد الكسب

في خلق أفعال العباد[1]

أولها: في خلق أفعال العباد بمعنى أنه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد؟ بل لسائر الأحياء مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله، إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلًا، وإن كان الفعل مخلوقًا لله تعالى، فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى مَن قام به لا إلى مَن أوجده، ألا ترى أن الأبيض مثلًا هو الجسم، وإن كان البياض بخلق الله وإيجاده، ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية[2] وجهّالهم، حتى شنعوا به على أهل الحق في الأسواق، وإنما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والأوراق، وبهذا يظهر أن تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنّة من إسناد الأفعال إلى العباد لا يثبت المدعي وهو كون فعل العبد واقعًا بقدرته مخلوقًا له وتحرير المبحث على ما هو في المواقف[3]. إن فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها. وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها، وعند الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعًا بأصل الفعل، وعند القاضي على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية. وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد، ولا نزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم أنه خالق القوى والقدر، فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء، ولا يفيد ما أشار إليه في المواقف من أن المؤثر عندهم قدرة العبد. وعند الحكماء مجموع القدرتين على أن تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي بالفعل. وذكر الإمام الرازي وتبعه بعض المعتزلة أن العبد عندهم موجد لأفعاله على سبيل الصحة والاختيار. وعند الحكماء على سبيل

---

(١) انظر «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٣/ ٤٤: الفصل الحادي عشر: في شرح أن العبد كيف يكون فاعلًا. وانظر أيضًا كتاب «خلق أفعال العباد» للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦ هـ.

(٢) القدرية: هم المعتزلة لقبوا بالقدرية لقولهم بالقدر خيره وشره من العبد ونفوا ذلك عن الله تعالى، واستدلوا ببعض الأحاديث الواردة في هذا المجال، وكانت لهم آراء كثيرة، وقد انقسمت المعتزلة القدرية إلى عشرين فرقة، وكل فرقة انقسمت بدورها إلى عدة فرق، وقد ذكر أصحاب كتب الفرق والمقالات أخبارهم بالتفضيل (انظر: الملل والنحل ص ٤٣، الفرق بين الفرق ص ١١٤، التبصير في الدين ص ٦٣).

(٣) انظر شرح المواقف ٨/ ١٦٣ ـ ١٧٧: المقصد الأول: في أفعاله تعالى وأفعال العباد.

الإيجاب بمعنى أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور، وأنت خبير بأن الصحة إنما هي بالقياس إلى القدرة. وأما بالقياس إلى تمام القدرة والإرادة فليس إلا الوجوب، وأنه لا ينافي الاختيار، ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد أن هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعًا. نعم إن إيجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار، وعند الحكماء بطريق الإيجاب لتمام الاستعداد، ثم المشهور فيما بين القوم، والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين، أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجابًا كما هو رأي الحكماء، وهذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه، قال في الإرشاد: اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله، ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به، وبين ما لا يتعلق، فإن تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلًا، واتفقت المعتزلة ومَن تابعهم من أهل الزيغ على أن العباد موجدون لأفعالهم، مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمنعون من تسمية العبد خالقًا لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله. واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقًا على الحقيقة هذا كلامه، ثم أورد أدلة الأصحاب، وأجاب عن شبه المعتزلة، وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية[1]، وأثبت للعبد كسبًا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه، وأما الأستاذ فإن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة على ما قدره البعض، فقريب من الحق، وإن أراد أن كلًّا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق. وكذا الجبر المطلق، وهو أن أفعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا إيجادًا ولا كسبًا، وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي، فبقي الكلام بين الكسبية والقدرية. ولكن لا بد أولًا من بيان معنى الكسب[2] دفعًا لما يقال إنه اسم بلا مسمى. فاكتفى

---

(١) الجبرية: هو مذهب أهل الجبر، ومنهم مثلًا الجهمية أتباع الجهم بن صفوان. فهم أنكروا كل قدرة للإنسان على الخلق، ومنها خلق أفعاله، وأفرطوا في مغالاتهم برد كل شيء يحدث في هذا العالم ومن ضمنه أفعال الإنسان إلى الله تعالى وقدرته المطلقة، وهكذا يصبح الإنسان بنظر أهل الجبر كسائر الأشياء أو الجمادات لا إرادة له ولا اختيار، فهو مجبر على أفعاله ليس له فيها أدنى حرية لأنها من فعل الله، ونسبتها للإنسان إنما هي من قبيل المجاز لا أكثر ولا أقل، كما هو الحال بالنسبة إلى نسبة الأفعال إلى الجماد، كالقول: أثمرت التفاحة، أشرقت الشمس (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٧٤).

(٢) الكسب: أنكر الأشاعرة على كل من القدريين والجبريين ومغالاتهم في مواقفهم من مسألة قدرة=

بعض أهل السنّة، بأنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله تعالى، ولا تأثير إلا للقدرة القديمة، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسبًا وإن لم يعرف حقيقته.

قال الإمام الرازي: هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى، فإن الصلاة والقتل مثلًا كلاهما حركة، ويتمايزان بكون إحداهما طاعة، والأخرى معصية، وما به الاشتراك غير ما به التمايز فأصل الحركة بقدرة الله تعالى، وخصوصية الوصف بقدرة العبد، وهي المسماة بالكسب، وقريب من ذلك ما يقال إن أصل الحركة بقدرة الله، وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر. وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد، ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبًا للعبد بخلاف ما إذا لم يخلق معه تلك القدرة ـ وقيل إن للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات فقط كتعيين أحد طرفي الفعل والترك وترجيحه، ولا يلزم منها وجود أمر حقيقي. فالأمر الإضافي الذي يجب من العبد، ولا يجب عند وجود الأثر هو الكسب، وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق، فإنه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية وما يقع لا في محل قدرته، فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا يكون مرجعًا لاختلاف الإضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسنًا أو قبيحًا، فالاتصاف بالقبيح بقصده وإرادته قبيح بخلاف خلق القبيح فإنه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة، بل ربما يشتمل عليهما. وملخص الكلام ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام الغزالي، وهو أنه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقًا لأفعاله بالدليل، وجب الاقتصاد في الاعتقاد

= الإنسان والمشيئة الإلـٰهية، وقالوا بالكسب: لقد أنكر الأشاعرة على الإنسان قدرته على الخلق ومنها خلق أفعاله، وقالوا بأن الخلق صفة تعود لله وحده، وهو الذي يزوّد الإنسان بالقوة على الفعل. وهذا الفعل حال حدوثه من قبل الإنسان يسمى كسبًا، وبمعنى آخر، يرى الأشاعرة أن قدرة الإنسان على خلق الأفعال، هي قدرة عرضية، لأن العلة الحقيقية في خلقها هو الله تعالى. الذي يزود الإنسان بالقوة على فعلها. فإذا قصد أو اختار الإنسان فعل الخير، خلق الله فيه القوة أو القدرة لتمكينه من فعل الخير، وإن قصد فعل الشر، خلق الله فيه القدرة لفعل الشر، وهكذا فالإنسان لا حول له ولا قوة لأنه لا يتمتع قبل اختياره للفعل بأية قوة أو قدرة فعلية، في حين أن الله هو القادر حقيقة قبل الفعل وبعده، فإذا أراد الإنسان شيئًا ما حقق رغبته بفعل مناسبة لذلك، يخلقه الله، وبهذا يكون الفعل الحقيقي لله، وليس للإنسان منه إلا الكسب أو النية أو الرغبة في خلقه ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٧٤ ـ ٦٧٥). (وانظر أيضًا كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٦٢ ـ ١٣٦٣).

وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعًا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع. إذ قدرة الله تعالى في الأزل متعلقة بالعالم من غير اختراع، ثم تتعلق به عند الاختراع نوعًا آخر من التعلق، فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسبًا له، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خالقًا، فهي خلق للرب ووصف للعبد، وكسب له، وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له.

الأدلة العقلية

على أن فعل العبد واقع بقدرة الرب

(قوله: لنا عقليات وسمعيات.

أما العقليات فوجوه:

[الدليل الأول]

الأول: أن فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما مرَّ من شمول قدرة الله تعالى).

استدل على كون فعل العبد واقعًا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية.

فالأول: من الوجوه العقلية أن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مرّ في بحث الصفات، ففعل العبد مقدور الله تعالى، فلو كان مقدورًا للعبد أيضًا على وجوه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد، وقد بيّن امتناعه في بحث العلل.

فإن قيل: اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورًا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيره فيه، ووقعه بها نظرًا إلى ذاته، لا بمعنى أنه واقع بها ليلزم المحال.

قلنا: جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال، وفيه نظر ومن تلفيقات الإمام في بيان كون كل ممكن واقعًا بقدرة الله تعالى، إن الإمكان محوج إلى السبب، ولا يجوز أن يكون محوجًا إلى سبب لا بعينه، لأن غير المعين لا تحقق له، وما لا تحقق له لا يصلح سببًا لوجود شيء، فتعين أن يكون محوجًا إلى سبب معين، ثم الإمكان أمر واحد في جميع الممكنات، فلزم افتقارها كلها إلى ذلك السبب. والسبب الذي يفتقر إليه جميع الممكنات لا يكون ممكنًا بل واجبًا

ليكون الكل بإيجاده. وقد ثبت أنه مختار لا موجب فيكون الكل واقعًا بقدرته واختياره، وفي بيان كون كل مقدور لله واقعًا بقدرته وحده، أنه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده، فإما أن يقع بقدرة الغير وحده، فيلزم ترجح أحد المتساويين، بل ترجح المرجوح لأن التقدير استقلال القدرتين مع أن قدرة الله تعالى أقوى. وإما أن يقع بكل من القدرتين، فيلزم اجتماع المستقلتين، وإما أن لا يقع بشيء منهما وهو أيضًا باطل، لأن التقدير وقوعه في الجملة ولأن التخلف عن المقتضي لا يكون إلا لمانع وما ذاك إلا الوقوع بالقدرة الثانية فلا ينتفي الوقوع بهما إلا إذا وقع بهما وهو محال، وأيضًا لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على إيجاده لاستحالة إيجاد الموجود، فيلزم كون العبد معجزًا للرب وهو محال بخلاف ما إذا أوجده الله تعالى بقدرته فإنه يكون تقريرًا لقدرته لا تعجيزًا.

الدليل الثاني

(قال: الثاني لكان عالمًا بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب).

الوجه الثاني من الوجوه العقلية: أن العبد لو كان موجدًا لأفعاله لكان عالمًا بتفاصيلها، واللازم باطل، أما الملازمة فلأن الإتيان بالأزيد والأنقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد إليه، ولا يتصور ذلك إلى بعد العلم به، ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤] ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل، وأما بطلان اللازم فلوجوه منها. أن النائم تصدر عنه أفعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها، ومنها أن الماشي إنسانًا كان أو غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحياز التي بين المبدأ والمنتهى، ولا بالآنات التي منها يتألف ذلك الزمان، ولا بالسكنات التي يتخللها تكون تلك الحركة إبطاء من حركة الفلك، أو بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطؤ، ومنها أن الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلاتها، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف، ومنها أن الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء والأعضاء أعني العظام والغضاريف والأعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها وأوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش.

الدليل الثالث

(قال: الثالث: أنه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنًا من فعله وتركه، واللازم باطل لأنه لا بد من ترجح الفعل على الترك بلا مرجح لا يكون منه، ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح، وتسلسل المرجحات ووجود الأثر بدون الوجوب.

واعترض بأنه يرد على فعل الباري تعالى، وبأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاستواء بحسب القدرة.

وأجيب بأن المرجح ثمة أزلي هي الإرادة القديمة المتعلقة في الأزل بأن يوجد الفعل في وقته، وهـٰهنا حادث يفتقر إلى مرجح آخر يبطل استقلال العبد وتمكنه من الترك).

لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنًا من فعله وتركه، إذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار. لكن اللازم، أعني التمكن من الفعل والترك باطل لأن رجحان الفعل على الترك، إما أن يتوقف على مرجح أو لا. فعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وينسد باب إثبات الصانع، ويكون وقوع الفعل بدلًا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد، وعلى الأول: إن كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام إلى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال، أو الانتهاء إلى مرجح لا يكون منه، وإذا كان المرجح ابتداء أو بالآخرة لا من العبد بل من غيره، ثبت عدم استقلال العبد بالفعل، وعدم تمكنه من الترك، لأن الترك لم يجز وقوعه مع التساوي، فكيف مع المرجوحية، ولأن وجود الممكن ما لم ينته رجحانه إلى حد الوجوب لم يتحقق على ما مرّ، ولا يخفى أن هذا إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد، واستناد الفعل إلى قدرته واختياره من غير جبر، ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله.

وللمعتزلة هـٰهنا اعتراضات أحدها أن ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب، وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن لنا مكنة واختيارًا، وأنا إن شئنا الفعل فعلنا، وإن شئنا الترك تركنا.

وثانيها: أنه جار في فعل الباري فيلزم أن يكون موجبًا لا مختارًا، وذلك لأن جميع ما لا بد منه في إيجاد العالم إن كان حاصلًا في الأزل، لزم قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة، وإن لم يكن حاصلًا ينتقل الكلام إلى حدوث الأمر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي إلى أمر أزلي يلزم معه المؤثر، ويعود المحذور.

وثالثها: أن ترجيح المختار أحد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب، وقدحي العطشان لأن الإرادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج إلى مرجح، وإنما المحال الترجح بلا مرجح.

ورابعها: أن المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الإرادة وخلوص الداعي، ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر إلى القدرة.

وأجيب عن الأول: بأن كلامنا في حصول المشيئة والداعية التي يجب معه الفعل أو الترك ولا خفاء في أنه ليس بمشيئتنا واختيارنا وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]. ولهذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر، وإن كان في الحال الاختيار، وأن الإنسان مضطر في صورة مختار.

وعن الثاني: بأن للباري تعالى إرادة قديمة متعلقة في الأزل بأن يحدث الفعل في وقته، فلا يحتاج إلى مرجح آخر ليلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما ليس باختياره بخلاف إرادة العبد، فإنها حادثة يحدث تعلقها بالأفعال شيئًا فشيئًا، ويحتاج إلى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها.

وعن الثالث: بأنه إلزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بأنه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح، فإن الهارب يتمكن من سلوك أحد الطريقين، وإن كان مساويًا للآخر أو أصعب منه، وفيه نظر للقطع بأن ذلك لا يتصور إلا بداعية لا تكون بمشيئة العبد بل بمحض خلق الله تعالى. وحينئذٍ يجب الفعل، ولا يتمكن العبد من تركه، ولا نعني بالانتهاء إلى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع.

الدليل الرابع

(قال: الرابع: معلوم الله تعالى من فعل العبد. أما وقوعه فيجب أولًا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في مكنة العبد، وإن كان ممكنًا في نفسه.

فإن قيل: المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره.

قلنا: فيجب ذلك ويعود المحذور ونوقض بفعل الباري).

قد ثبت أن الله تعالى عالم بالجزئيات[١] ما كان وما سيكون، وأنه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله أنه يقع يجب وقوعه، وكل ما علم الله أنه لا يقع يمتنع وقوعه، نظرًا إلى تعلق العلم، وإن كان ممكنًا في نفسه، وبالنظر إلى ذاته، ولا شيء من الواجب والممتنع باقيًا في مكنة العبد بمعنى أنه إن شاء فعله وإن شاء تركه.

فإن قيل: يجوز أن يعلم الله تعالى أن فعل العبد يقع بقدرته واختياره، فلا يكون خارجًا عن مكنته.

قلنا: فيجب أن يقع البتة بقدرته واختياره، بحيث لا يتمكن من اختيار الترك، وهذا هو المراد بالانتهاء إلى الاضطرار. غاية الأمر أن يكون بإيجاده لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة. وقد أشرنا إلى أن القصد من بعض الأدلة إلى الإلزام دون الإتمام. نعم يرد نقض الدليل بفعل الباري تعالى، لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره، ويمكن دفعه بأن الاختياري ما يكون الفاعل متمكنًا من تركه عند إرادة فعله لا بعده، وهذا متحقق في فعل الباري، لأن إرادته قديمة متعلقة في الأزل بأنه يقع في وقته، وجائز أن يتعلق حينئذٍ بتركه، وليس حينئذٍ سابقة علم ليتحقق الوجوب، أو الامتناع. إذ لا قبل للأزل، فالحاصل أن تعلق العلم والإرادة معًا فلا محذور بخلاف إرادة العبد، وتقرير الإمام في المطالب العالية[٢] هو أنه لما وجب في الأزل وقوع الفعل أو لا وقوعه في وقته لزم أن يكون لهذا الوجوب سبب، وليس من العبد لأن الحادث لا يصلح سببًا للأزلي. بل من الله تعالى. وليس هو العلم لأنه تابع للمعلوم، لا مستتبع. بل القدرة والإرادة، إذ بهما التأثير فثبت أن المؤثر في فعل العبد

---

(١) إن الله تعالى عالم بالجزئيات: من ذلك قوله تعالى: ﴿۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام: ٥٩].

(٢) قال الإمام فخر الدين الرازي في «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» ٣/ ٤٤: الذي نذهب إليه ونقول به: إن مجموع القدرة مع الداعية المعنية مستلزم لحصول الفعل. وقولنا: مستلزم: قدر مشترك بين أن يكون ذلك المجموع سببًا معدًا لحصول ذلك الفعل وبين أن يكون سببًا مؤثرًا فيه. ولما كان موجه القدرة والداعي هو الله تعالى، وثبت أن مجموعها مستلزم لحصول الفعل، فحينئذٍ يكون العبد فاعلًا في الحقيقة لأن المؤثر في ذلك الفعل هو قدرته وداعيته، وتكون أفعال العباد واقعة بأسرها بقضاء الله، ولا يعزب عن سلسلة قضاء الله وقدره مثقال ذرة في السمـٰوات والأرض وبرهانه: أنه ثبت أن رجحان أحد الطرفين يتوقف على المرجح وثبت أن ذلك المرجح فعل الله تعالى قطعًا للتسلسل. وثبت أن حصول الرجحان عند حصول المرجح واجب وحينئذٍ يحصل المطلوب.

قدرة الله تعالى إما ابتداء أو بوسط وهو المطلوب، وهذا ضعيف جدًا، لكن النقض مندفع عنه.

(قال: وأما التمسك بأن مراده تعالى إما الوقوع أو اللاوقوع، فرد بتجويز أن لا يريد أحدهما وأن يقع خلاف مراده).

كما استدل على وجوب الفعل أو الترك بتعلق العلم، فكذا يتعلق الإرادة، وتقريره أن فعل العبد ما أن يريد الله تعالى وقوعه، فيجب أولًا وقوع فيمتنع، فلا يكون باختيار العبد، ورد أولًا بمنع الحصر لجواز أن لا تتعلق إرادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك.

وثانيًا: بمنع وجوب وقوع ما أراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجيء.

الدليل الخامس

(قال: الخامس: لو كان فعله بقدرته، فإذا أراد تحريك جسم، وأراد الله سكونه. فإما أن يتفق المراد إن في الوقوع أو اللاوقوع وهو محال. وإما أن يختلفا وهو ترجيح بلا مرجح، لأن التقدير استقلال القدرتين.

وأجيب: بأن التساوي في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته أقوى).

لو كان العبد مستقلًا بإيجاد فعله، فإذا فرضنا أنه أراد تحريك جسم في وقت، وأراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت. فإما أن يقع المرادان جميعًا وهو ظاهر الاستحالة قطعًا أو لا يقع شيء منهما وهو أيضًا محال لامتناع خلو الجسم في غير أن الحدوث عن الحركة والسكون، ولأن التخلف عن المقتضي لا يكون إلا المانع، ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر، فلو امتنعا جميعًا لزم أن يقعا جميعًا وهو ظاهر الاستحالة، وإما أن يقع أحدهما دون الآخر فيلزم الترجح بلا مرجح، لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت.

وأجيب: بأنه يقع مرادًا لله تعالى لكون قدرته أقوى. إذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة: ودفعه الإمام الرازي بأن المقدور لا يقبل التجزيء ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع أن يكون الاقتدار عليه قابلًا لذلك، بل يلزم تساوي القدرتين في القوة. غاية الأمر أن إحداهما تكون أعم وأشمل، وهو لا يوجب كونه أشد وأقوى. وعليه منع ظاهر.

من أدلة المتقدمين القائلين أن فعل العبد بقدرة الرب

(قال: وقد يستدل بأنه لو قدر على فعله لقدر على إعادته على مثله وعلى خلق الجسم إذ لا مصحح سوى الحدوث والإمكان ولكان فعله كخلق الإيمان أحسن من فعل الباري كخلق الشيطان، ولما صح سؤال الإيمان ولا الشكر عليه).

للمتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله دون قدرته وجوه: منها أن العبد لو كان قادرًا على فعله إيجادًا واختراعًا لكان قادرًا على إعادته، واللازم منتفٍ إجماعًا وجه اللزوم أن إمكان القدرة منه يستلزم ماهيته لا يختلف باختلاف الأوقات، ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الإعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجًا على منكري الإعادة بالنشأة الأولى(١). والاعتراض يمنع إمكان إعادة المعدوم مستندًا بأنه يجوز أن يكون خصوصية البدء شرطًا أو خصوصية العود مانعًا أو يمنع عدم قدرة العبد على الإعادة ليس بشيء لأن الخصم معترف بالمقدمتين. ومنها أنه لو كان قادرًا على إيجاد فعله لكان قادرًا على إيجاد مثله لأن حكم الأمثال واحد لكنا نقطع بأنه يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقًا بلا تفاوت، وإن بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط، ومنها أنه لو كان قادرًا على إيجاد فعله لكان قادرًا على إيجاد كل ممكن من الأجسام والأعراض لأن المصحح للمقدورية هو الإمكان أو الحدوث، والمقدور هو إعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم، ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية لأنها تتعلق بالذوات، وأحوالها، وهي مختلفة، ومنها أن من فعل العبد الإيمان والطاعات وكثير من الحسنات ومن خلق الله تعالى الأجسام والأعراض والشياطين وكثير من المؤذيات، ولا شك أن الأول أحسن من الثاني وأشرف، فلو كان العبد خالقًا لفعله لكان أحسن وأشرف من الله تعالى خلقًا وإصلاحًا وإرشادًا.

فإن قيل: القدرة على الإيمان أحسن وأوضح وأصلح من الإيمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى.

قلنا: فيلزم أن تكون القدرة على الشر والتمكن منه شرًا من الكفر وأقبح منه. ومنها أن الأمة مجموعة على صحة تضرع العبد إلى الله تعالى في أن يرزقه الإيمان والطاعة، ويجنبه الكفر والمعصية، ولولا أن الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك.

---

(١) كما نطق به التنزيل احتجاجًا على منكري النشأة الأولى: وهو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الواقعة: ٦٢ ـ ٦٤].

إذ لا وجه لحمله على سؤال الإقدار والتمكين لأنه حاصل أو التقدير والتثبيت لأنه عائد إلى الحصول في الزمان الثاني، وذلك عندهم بقدرة العبد، ومنها أن الأمة مجمعون على صحة ذلك بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الإيمان نفسه، ولا يتصور ذلك إلا إذا كان بخلقه وإعطائه، وإن كان لكسب العبد مدخل فيه، فأما الشكر على مقدماته من الإقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر فإن قيل: لو استحق بخلق الإيمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم.

قلنا: ممنوع فإن من شأنه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات، وإيصال النعم لا الذم بخلق القبائح، وإرسال النقم، لأنه المالك فله الأمر كله، لا يقبح منه خلق القبيح.

فإن قيل: فعندكم الإيمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد، وقد ذكر في بعض الفتاوى أن مَن قال: الإيمان مخلوق كفر، فما وجهه...؟

قلنا: وجهه ما أشار إليه أبو المعين النسفي[1] رحمه الله من أن الإيمان ليس كله من الله إلى العبد على ما هو الجبر، ولا من العبد على ما هو القدر، بل من الله التعريف والتوفيق والهداية، والإعطاء ومرجعها إلى التكوين، وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاعتداد والقبول وهي مخلوقة. هذا ويمحى من الكتاب ويثبت ما هو الصواب، ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف، والأولى التمسك بالكتاب والسنّة، وإجماع أهل الحق من الأمة. لا بمعنى إثباته في نفسه بمحض الإجماع، ليرد أن الحقائق العقلية مثل حدوث العمام، وقدم الصانع لا يثبت بالإجماع، بل بمعنى أن إجماعهم عليه يدل على أن لهم قاطعًا فيه وإن لم نعرفه على التفصيل.

الأدلة السمعية على أن فعل العبد واقع بقدرة الرب

(قال: وأما السمعيات فكثيرة جدًا).

فإن قيل: التمسك بالكتاب والسنّة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى، وكلام الرسول عليه السلام، ودلالة المعجزة، وهذا لا يتأتى مع القول بأنه خالق لكل شيء حتى

---

(١) أبو المعين النسفي: هو ميمون بن محمد بن محمد بن المعتمد بن محمد بن مكحول المكحولي النسفي، الفقيه الحنفي عالم بالأصول والأحكام، كان بسمرقند وسكن بخارى، توفي سنة ٥٠٨ هـ. من تصانيفه: «إيضاح الحجة لكون العقل حجة»، «بحر الكلام»، «تبصرة الأدلة» في علم الكلام مجلد كبير، «التمهيد لقواعد التوحيد»، «شرح الجامع الكبير للشيباني» في الفروع، «مناهج الأئمة»، في الفروع (كشف الظنون ٦/ ٤٨٧، الجواهر المضيئة ٢/ ١٨٩).

الشرور والقبائح، وأنه لا يقبح منه التلبيس[١] والتدليس[٢] والكذب وإظهار المعجزة على يد الكاذب، ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه، وثبوت النبوة، ودلالة المعجزات.

قلنا: العلم بانتفاء تلك القوادح، وإن كانت ممكنة في نفسها من المعاديات الملحقة بالضروريات على أن هذا الاحتجاج إما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنّة والمتمسكين بهما في نفي كونه خالقًا للشرور والقبائح وأفعال العباد، فلو توقف حجتيهما على ذلك كان دورًا.

الدليل الأول

(قال: منها ما ورد في معرض التمدح بأنه الخالق وحده كقوله تعالى: ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَـٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]).

جعل الأدلة السمعية على هذا المطلوب أنواعًا باعتبار خصوصيات تكون للبعض ومنها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء، أو لعمل العبد خاصة أو بلفظ الجعل أو الفعل أو بغير ذلك. فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى: ﴿لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢] تمدحًا واستحقاقًا للعبادة، فلا يصح الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه، لأن كل حيوان عندكم كذلك، بل يحمل على العموم فيدخل فيه أعمال العباد، ويخرج القديم بدليل العقل والقطع، بأن المتكلم لا يدخل في عموم مثل أكرمت كل مَن دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء، فلا يخل بقطعية العام عند مَن يقول بكونه قطعيًا، وكذا قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَـٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّـٰرُ﴾ [الرعد: ١٦] تمسكًا بالعموم وبأنه إذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر، فقد يفيد خلق كل

---

(١) التلبيس: يقال: لَبَسَ عليه الأمر لَبْسًا: خلطه عليه حتى لا يعرف حقيقته، وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ﴾ [البقرة: ٤٢]، وألْبَسَ عليه الأمر: اشتبه واختلط، ولبَّسه: خلطه، والتبس عليه الأمر: أشكل واختلط، وتلبّس بالشيء: خالطه. واللُّبسُ: الشبهة وعدم الوضوح (المعجم الوجيز ص ٥٤٩).

(٢) التدليس: يقال: دالسه مدالسةً ودلاسًا: خادعه وظلمه. ودلّس البائع: كتم عيب السلعة عن المشتري. والمدلّس في إسناد الحديث النبوّي: الذي روى عمن عاصره ما لم يسمع منه موهمًا سماعه، أو سمّى شيخه بما لا يُعرف به. والدلس: الخديعة (المعجم الوجيز ص ٢٣٢).

أحد مثل خلقه في الجملة ـ وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢] تمسكًا بالعموم وبأن قوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ إزالة لما يتوهم من أن العبيد وإن لم يكونوا شركاء له في الملك على الإطلاق لكنهم يخلقون بعض الأشياء وإلا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركًا قطعًا. وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩] أي خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد أو على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة، ولإفادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء، إذ لو رفع لتوهم أن خلقنا صفة وبتقدير خبر، والمعنى أن كل شيء خلقناه فهو بقدر، فلم يفد أن كل شيء مخلوق له، بل ربما أفاد أن من الأشياء ما لم يخلقه فليس بقدر. وبما أشرنا إليه من كون الشيء اسمًا للموجود، أو مقيدًا به، اندفع ما قيل إنه لا بد من تقييد الشيء من مخلوق على تقدير النصب أيضًا لأنه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه، وحينئذٍ لا يبقى فرق بين النصب والرفع، ولا بين جعل خلقنا خبرًا أو منعه على أنه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر، لأن الخبر يفيد أن كل مخلوق، مخلوق له بخلاف الصفة.

الدليل الثاني

(قال: ومنها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٤٩]).

إما على المصدرية المستغنية عن الإضمار فظاهر، وإما على الموصولية فلشمولها الأفعال التي يكتسبها العبد من الحركات والسكنات، والأوضاع والهيئات كما في قوله تعالى: ﴿وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥، آل عمران: ٥٧، النساء: ١٣٢]، ﴿يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [النساء: ١٨، العنكبوت: ٤] إذ فيها النزاع لا في الإيقاع.

أما إذا كانت (ما) مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائه عن الحذف والإضمار فالأمر ظاهر لأن المعنى وخلق عملكم، وأما إذا كانت موصولة على حذف الضمير، أي: وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥] توبيخًا لهم على عبادة ما عملوه من الأصنام، فلأن كلمة (ما) عامة تتناول ما يعملونها من الأوضاع، والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك. فإن المراد بأفعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد، أو بخلق الرب، هو ما يقع بكسب العبد، ويستند إليه مثل الصوم والصلاة والأكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الإيقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية، ألا يرى إلى مثل يقيمون الصلاة، ويفعلون الزكاة ويعملون الصالحات والسيئات، وهذه النكتة مما غفل عنها

الجمهور، فبالغوا في نفي كون (ما) موصولة حتى صرح الإمام بأن مثل ما تنحتون، وما يأفكون في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعراف: ١١٧] مجاز دفعًا للاشتراك.

وأما اعتراضهم بأن الآية حجة عليكم لا لكم حيث أسند العبادة والنحت والعمل إلى المخاطبين فجهل بالمتنازع.

الدليل الثالث

(قال: **ومنها قوله تعالى**: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ﴾ **[الحشر: ٢٤]**، ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾﴾ **[الملك: ١٣]**، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ **[الملك: ١٤]**، ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ **[فاطر: ٣]**، ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا﴾ **[النحل: ٢٠]**، ﴿مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ **[لقمان: ١١]**).

هذه الآيات صرح فيها بلفظ الخلق إلا أن في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء، لهذا جعلها نوعًا آخر، فقوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ﴾ [الحشر: ٢٤] إنما يفيد حصر الخالقية في الله إذا كان الخالق خبرًا وهو ضمير الشأن، أو ضميرًا مبهمًا يفسره الله، وأما إذا كان الخالق صفة، فذكر الإمام أنه لما كان الله علمًا، والعلم لا يدل إلا على الذات المخصوصة بمنزلة الإشارة لم يجز أن يكون الحكم عائدًا إليه، إذ لا معنى لقولنا: إن هذا المعين ليس إلا هذا المعين. ولزم أن يكون عائدًا إلى الوصف على معنى أنه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف بأساليب الكلام. وقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٣، ١٤] احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد، والخواطر، بكونه خالقًا لها على طريق ثبوت اللازم. أعني العلم بثبوت ملزومه أعني الخلق، وفي أسلوب الكلام إشارة إلى أن كلًا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي أن يشك فيه، ولهذا يستدل بالآية على نفس كون العبد خالقًا لأفعاله على طريق نفس الملزوم. أعني خلقه لأفعاله ينفي اللازم، أعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الأفعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث، وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الإطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل. وقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣] لا ينفي خالقًا سوى الله على الإطلاق بل بوصف كونه رازقًا لنا من السماء والعبد ليس كذلك.

وأجاب الإمام[1] بأن ملائكة السماء الساعين في إنزال الأمطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بأنواع النبات والثمار كما يقال: رزق السلطان فلانًا، فلو كانوا خالقين لأفعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف.

وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٢٠] يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الأحياء الذين يدعونهم الكفار فيجب أن لا يخلقوا شيئًا أصلًا، وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ [لقمان: ١١] يدل على أن مَن سوى الله لم يخلق شيئًا وإلا لكان للكفار أن يقولوا نحن خلقنا كثيرًا من الحركات والأوضاع والهيئات المحسوسة إن أريد بالإرادة الإبصار وإن أريد الإعلام فجميع الأفعال الظاهرة والباطنة، لكن مبنى الوجهين على أن لا يكون الموصول إشارة إلى الأصنام خاصة، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧]، ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠].

فإن قيل: على الوجوه نحن نجعل العبد موجدًا لأفعاله، لا خالقًا لأن الخلق هو الإيجاد على وجه التقدير العاري عن الخلل. وعلى الوجه الذي يقدره وإيجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل، وعلى خلاف ما قدره.

قلنا: ليس الخلق إلا إيجادًا على وجه التقدير أي الإيقاع على قدر وجه مخصوص، وفعل العبد ربما يكون كذلك. فلو كان هو موجدًا له لكان خالصًا.

الدليل الرابع

(قال: ومنها نحو قوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ **[البقرة: ١٢٨]،** ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ **[إبراهيم: ٤٠]،** ﴿وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ **[مريم: ٦]).**

فإن جعل المتعدي إلى مفعولين يكون بمعنى التصيير أي تحصيل صنعة مكان صنعة، فإذا وقع مفعوله الثاني من أفعال العباد أفاد أنها بجعل الله وبخلقه، والمعتزلة يجعلون أمثال هذا مجازًا عن التوفيق، ومنح الألطاف والخذلان، ومنعها، أو التمكين والأقدار ونحو ذلك، إلا أنها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف.

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي، تقدمت ترجمته.

الدليل الخامس

(قال: ومنها مثل: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]).

هذه آيات تدل على أن الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به إرادته ومشيئته وهي متعلقة بالإيمان وسائر الطاعات أيضًا، فيجب أن يكون فاعلها أي موجدها هو الله تعالى، وحمل الكلام على أنه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر.

الدليل السادس

(قال: ومنها: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٥٣]، ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]، ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾﴾ [النجم: ٤٣]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يونس: ٢٢]، ﴿مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النحل: ٧٩] إلى غير ذلك).

هذه آيات مختلفة الأساليب في إفادة المطلوب، فالظاهر من قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] إن جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها، بخلق الله ومشيئته، لأن منشأ الاحتياج أعني الإمكان أو الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي أن يخفى على العاقل، فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] واردًا على سبيل الإنكار أي كيف تكون هذه التفرقة أو محمولًا على مجرد السببية دون الإيجاد توفيقًا بين الكلامين، ومن قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] إن الإيمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وبتكوينه لكونها نعمًا لنا ومرادة له. ومن قوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] أنه الذي أثبت الإيمان، وأوجده في القلوب. ومن قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾﴾ [النجم: ٤٣] أنه يوجد الضحك والبكاء، ومن قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يونس: ٢٢] أنه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النحل: ٧٩] أنه الموجد لوقوف الطير في الهواء، مع أنه فعل اختياري من الحيوان، وأمثال هذا

كثيرة جدًا ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ [طـٰه: ٢٥]، ﴿وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٢٦]، ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سيأتي من إبطال أدلتهم القطعية.

الأحاديث الدالة على أن فعل العبد واقع بقدرة الرب

(قال: ومنها ما تواتر معناه من الأحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيئته).

الأحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيئته وإن كانت آحادًا إلا أنها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما، وإن وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الألفاظ منها ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة. فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة فحج آدم موسى»(١).

ومنها ما روى علي رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إلـٰه إلا الله وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر خيره وشره»(٢) ومنها ما روى ابن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كل شيء بقدر حتى العجز والكيس»(٣).

ومنها ما رُوي أنه قال ﷺ: «إن الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء باب ٣١، والتوحيد باب ٣٧، ومسلم في القدر حديث ١٣، ١٤، ١٥، وأبو داود في السنّة باب ١٦، ١٧، والترمذي في القدر باب ٣، وابن ماجه في المقدمة باب ١٠، وأحمد في المسند ٢/٢٤٨، ٢٦٤، ٢٦٨، ٢٨٧، ٣٩٢، ٣٩٨، ٤٤٨، ٤٦٤. وعند ابن ماجه: فحج آدم موسى ثلاث مرات. ومعنى: فحج: أي غلب عليه بالحجة.

(٢) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة. أخرجه مسلم في الإيمان حديث ١، ٧، وأبو داود في السنّة باب ١٦، والترمذي في القدر باب ١٠، والإيمان باب ٤، والنسائي في الإيمان باب ٥، ٦، وابن ماجه في المقدمة باب ٩، ١٠، وأحمد في المسند ١/٢٧، ٢٨، ٥٢، ٩٧، ١٣٣، ٣١٩، ٢/١٠٧، ١٨١، ٢١٢، ٤/١٢٩، ١٦٤. ٥/١٨٥، ٣١٧.

(٣) أخرجه مسلم في القدر حديث ١٨؛ ومالك في القدر حديث ٤٠، وأحمد في المسند ٢/١١٠.

(٤) أخرجه ابن كثير في تفسيره ٧/٢٢، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٢/٣٠١، والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٢٦٠، ٣٨٨، والألباني في السلسلة الصحيحة ١٦٣٧.

ومنها قوله عليه السلام: «ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمـٰن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه»[١].

وعن جابر رضي الله تعالى عنه: «كان النبيّ ﷺ كثيرًا ما يقول: يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك»[٢] فقيل له: يا رسول الله أتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به فقال: «إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمـٰن يقلبها هكذا» وأشار إلى السبابة والوسطى يحركهما[٣] والأحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة.

أدلة المعتزلة على أن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم

(قال: وأما المعتزلة منهم مَن ادعى الضرورة لأن كل أحد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده، ويجد تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده، وبحكم مدح مَن أحسن وذم مَن أساء، وصحة طلب الشيء من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدرة دون الجبل ولا شك في أن ما يطلبه أو ينهى عنه أو ما يتمناه إذ يتعجب منه، إنما هو فعل فاعله، كل ذلك بلا نظر وتأمل.

والجواب: أنها لا تفيد سوى أن من الأفعال ما هو متعلق بقدرته وإرادته واقع بحسب قصده وداعيته والمتنازع كونه بخلقه وإيجاده، وقد خالف فيه أكثر العقلاء، فادعاء كونه ضروريًا آية الوقاحة فضرورة عمن هو في غاية الحذاقة لا يكون إلا تغبية وتلبيسًا على أصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه إلى الحق حيث ذهب إلى أن توقف ترجح القادر أحد طرفي الفعل والترك على الداعي ضروري، وحصول الفعل عقيب الداعي واجب أو ينتفي حينئذٍ استقلال العبد بالفاعلية، ويبطل الاعتزال بالكلية حيث لا يبقى المأمور مع الداعي الذي هو بخلق الله متمكنًا من الفعل والترك، كما إذا كان نفس الفعل كذلك.

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه الترمذي في القدر باب ٧، والدعوات باب ٨٩، ومسلم في القدر حديث ١٧، وابن ماجه في المقدمة باب ١٣، وأحمد في المسند ٢/ ١٦٨، ١٧٣، ٦/ ١٨٢، ٢٥١، ٣٠٢، ٣١٥.

(٢) أخرجه الترمذي في القدر باب ٧، والدعوات باب ٨٩، ١٢٤، وابن ماجه في الدعاء باب ٢، وأحمد في المسند ٤/ ١٨٢، ٤١٨.

(٣) أخرجه مسلم في القدر حديث ١٧، وابن ماجه في الدعاء باب ٢، وأحمد في المسند ٢/ ١٦٨، ٣/ ١١٢، ٢٥٧.

قيل: المراد بالوجوب أنا نعلم أنه يفعل البتة مع إمكان الترك كثواب الأنبياء بالجنة، وعقاب الكفار بالنار.

قلنا: إن لزم مع خلوص الداعي إيثار جانب الفعل بحيث لا يتمكن من الترك فذاك، وإلا فلا فالوجوب مجرد تسمية واعتقاد الحصول رجم بالغيب، وإنما يكون علمًا إذا اعتقد وجوب الصدور، ولهذا يستدل بنفي الفعل على نفي القدرة والإرادة).

القائلون بأن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالًا، افترقوا فرقتين.

فأبو الحسين البصري[1] وأتباعه، ادعوا أن هذا الحكم ضروري مكروز[2] في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد أسلافهم، وذكروا في ذلك وجوهًا على قصد التنبيه أو الاستدلال، فإنه ربما يكون الحكم ضروريًا، والحكم بضروريته، استدلاليًا.

الأول: أن كل أحد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الأرض، والصعود إلى الجبل، والاضطرارية كالارتعاش، والسقوط من السطح، وما ذاك إلّا بأن الأولى بقدرته وإيجاده بخلاف الثانية.

الثاني: أن كل أحد يعلم بالضرورة أن تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته، كالإقدام على الأكل والشرب عند اشتداد الجوع، والإحجام عنهما إذا علم أن في الطعام والماء سمًا، ولا معنى لوجود الفعل بالاختيار إلا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه.

الثالث: أن كل فاعل يعلم بالضرورة حسن مدح مَن أحسن إليه وذم مَن أساء، ولولا أنه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الأفعال لما حكم بذلك، كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من أفعاله، ولهذا إذا رمى العاقل ندم الرامي لا الآخرة.

الرابع: أنه يعلم بالضرورة صحة القيام أو المشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الأول دون الثاني، وإذا كان الفرع ضروريًا ـ فالأصل بطريق الأولى.

---

(١) أبو الحسين البصري: تقدمت ترجمته.

(٢) مكروز: يقال: كرز يكرز كروزًا: دخل واستخفى وكارز إلى المكان: بادر إليه واختبأ فيه (القاموس المحيط: كرز).

الخامس: أنه يعلم بالضرورة أنه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل، ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه، ولهذا يقصد الحمار طرف الجدول الضيق دون الواسع.

السادس: أن الطالب العاقل يعلم بالضرورة أنه يطلب ما يحدثه المأمور، ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه، وأنه ينهى عما يكرهه من الأفعال التي يحدثها المنهي، وكذا التمني والتعجب وغير ذلك، وكل هذا يدل على أن فعل العبد إحداثه، والواجب أن هذه الوجوه لا تفيد سوى أن من الأفعال المستندة إلى العبد ما هو متعلق بقدرته وإرادته، واقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالأفعال الاختيارية، وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه، وعلى حسب قصده واختياره، وعند صرف قدرته وإرادته، وإن كانت مخلوقة لله تعالى كان في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك، ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع، فضلًا أن تفيد العلم الضروري بذلك والعجب من أبي الحسين[1] وهو في غاية الحذاقة، كيف اجترأ على هذه الدعوة، وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع ما سواه من العقلاء إلى السفسطة[2]، وإنكار الضرورة، أما السنية والجبرية فظاهر، وأما القدرة فلأنهم حملوا الحكم بكون العبد مرجوًا لأفعاله نظريًا لا ضروريًا وذكر الإمام[3] في نهاية العقول[4]، أن

---

(١) أبو الحسين: هو أبو الحسين البصري، تقدمت ترجمته.

(٢) السفسطة: أطلق اسم السفسطائيين بدءًا من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد، على جماعة من المفكرين اتخذوا من مدينة أثينا مكانًا يمارسون فيه مهنة التعليم معتمدين كليًا على الإقناع وعلى الجدل الكلامي. وتقوم الفلسفة السفسطائية على الإقناع، والإقناع لا يعتمد البرهان العلمي أو البرهان المنطقي بل على الإدراك الحسي والظن وعلى استعمال قوة الخطابة والحوار الخطابي والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول إلى الإقناع بما يعتقد أنه الحقيقة. وتقوم الطريقة السفسطائية أساسًا على مبدأ الشك. الشك في الموجودات وفي الوجود بالذات، والشك في القيم وفي الأخلاق إلى جانب التشكيك في السياسة، والنتيجة من كل ذلك لا حقيقة ثابتة مطلقة، ولأجل إثبات آرائهم رأى السفسطائيون أن الإنسان الفرد هو معيار الحقيقة، طريقه إلى ذلك الإحساس أو جملة الإدراكات التي تقدمها القوى الحسية. وبما أن هذه تختلف من شخص لآخر، إذن كيف يمكن التحدث عن حقيقة ثابتة ناهيك عن الحقيقة المطلقة. هكذا حول السفسطائيون الجدل حول المعرفة من علاقة الذات بالموضوع إلى علاقة الذات بالذات وصار الرأي أو الظن والتخمين معيارًا للحقيقة. وهذا هو معنى عبارة بروتاغوراس، أحد رواد السفسطائية: الإنسان هو مقياس كل شيء (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠).

(٣) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٤) هو كتاب «نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول» يعني أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي.

أبا الحسين لما خالف أصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح، وذهب إلى أن العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري، وأن حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدًا لفعله وفيه إبطال للأصول التي عليها مدار أمر الاعتزال، فخاف من تنبيه أصحابه، أنه رجع عن مذهبه، فليس الأمر عليهم، وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدًا لفعله، ثم قال الإمام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل على القادر على الداعي، ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن قدرة العبد تؤثر في وجود الفعل، وإما ينافي استقلاله بالفاعلية، وهو إما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني. لأنا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لأجل بيان أن القدرة الحادثة غير مؤثرة، بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الأستاذ[1] وإمام الحرمين[2]. فإن كان أبو الحسين قد ساعدنا عليه فمرحبًا بالوفاق، لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لأنه لا فرق في العقل بين أن يأمر الله العبد بما يكون فعلًا لله تعالى، وأن يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى، ويمتنع حصوله عند عدمه، فإن المأمور على كلا التقديرين لا يكون متمكنًا من الفعل والترك، ولا بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه، وأن يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما أحدثه الله فيه، ولا بين فاعل القبيح والظلم، وفاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الإرادة الحادثة، انسد عليه باب الاعتزال. فظهر أن أبا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسألة، وأن مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التغبية والتلبيس، وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة أن معنى الوجوب عند خلوص الداعي، أنا نعلم أن القادر بفعله مع إمكان الترك، كما نعلم أن الله يثيب الأنبياء والأولياء بالجنة، ويعاقب الكفار بالنار، مع إمكان تركهما نعلم أن العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توافر الدواعي وانتفاء الموانع لأتوا بمثله، ولا وجوب الإتيان بمثله بمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزه لجواز أن يقدروا ولا يأتوا به، وفيه نظر لأنه إما أن يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر. بحيث لا يصح منه الترك وإن كان ممكنًا في نفسه! وبالنظر إلى أصل قدرته وإرداته فيتم ما ذكره الإمام من وجوب الفعل لظهور أن تلك الداعية والإرادة

---

(١) الأستاذ: هو أبو إسحق الإسفراييني، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، ركن الدين، عالم بالفقه والأصول، توفي بنيسابور سنة ٤١٨ هـ، له من المصنفات: «أدب الجدل»، «الجامع الجلي والخفي في أصول الدين والرد على الملحدين»، «العقيدة»، «شرح فروع ابن الحداد»، «معالم الإسلام»، «نور العين في مشهد الحسين»، (كشف الظنون ٥/٨، الأعلام ١/٦١).

(٢) إمام الحرمين: تقدمت ترجمته.

الجازمة ليستا بإرادة العبد، وهذا هو المعنى بالجبر، الذي يقول به أهل الحق، ويلزم أبا الحسين لا الجبر المغلق الذي يقول به المجبرة. وبطلانه ضروري. وإما أن لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب، ولا طريق إلى العلم بالصدور، بل هو رجم بالغيب، لأن المفروض تساوي الأمرين، وإما العلم فرع اعتقاد الوجوب، ألا يرى أنه إذا قيل من أين عرفت عجز المتحدين؟ قيل لأنه خلصت دواعيهم فلو قدروا لأتوا به، وهذا معنى الوجوب لأنه، استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الإرادة.

الأدلة العقلية التي تمسك بها المعتزلة

(قال: ومنهم مَن احتج عليه عقلًا ونقلًا: أما العقليات فوجوه:

الأول: أنه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والأمر والنهي والثواب، والعقاب وفوائد الوعد والوعيد، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، والفرق بين الكفر والإيمان والإساءة والإحسان وفعل النبيّ والشيطان، وكلمات التسبيح والهذيان[1]، وكذا بين ما يقع بأعضاء العبد على وفق إرادته وإرادة غيره مع أن التفرقة مدركة بالوجدان.

الثاني: أن من الأفعال قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك، وإثبات الولد ونحو ذلك.

الثالث: أن فعل العبد واجب الوقوع على وفق إرادته، فلو كان بإيجاد الله لما كان كذلك بجواز أن لا يحدثه عند إرادته، ويحدثه عند كراهته.

الرابع: لو كان الله خالقًا لأفعال المخلوقين لصح اتصافه بها، إذ لا معنى للكافر إلا فاعل الكفر، فيكون كافرًا ظالمًا فاسقًا آكلًا شاربًا قائمًا قاعدًا إلى ما لا يحصى.

والجواب: عن الأول: أنه لا إشكال على مَن يجعل فعل العبد متعلقًا لقدرته، وإرادته واقعًا بكسبه، وعقيب عزمه، ولو لزم فعل المعتزلة أيضًا لوجوب الفعل أو امتناعه بناء على المرجح الموجب، والعلم الأزلي وجودًا وعدمًا.

وعن الثاني: بعد تسليم القبح العقلي. أن القبيح فعل القبيح لا خلقه.

---

(١) الهذيان: يقال: هَذَى فلانٌ هَذْيًا وهذيانًا: تكلم بغير معقول لمرض أو غيره، والهذاء: الهذر بكلام غير مفهوم. والهذيان: اضطراب عقلي مؤقت يتميز باختلاط أحوال الوعي (المعجم الوجيز ص ٦٤٧).

وعن الثالث: أنه لو سلم وجوب الوقوع فعلى وفق إرادة الله الموافقة لإرادة العبد عادة.

وعن الرابع: أنه حماقة[1] أو وقاحة[2].

المتقدمون من المعتزلة على أن العلم بكون العبد موجدًا لأفعاله نظري، فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية.

أما العقليات فمرجعها إلى أربعة:

الأول: وهو عمدتهم الكبرى، وعروتهم الوثقى، أنه لو لم يكن العبد موجدًا لأفعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها. إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له، ولا واقع بقدرته واختياره. وردّ بالمنع بل ربما يمدح أو يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة، وإفراط القصر. ومنها بطلان التكاليف من الأوامر والنواهي، إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلًا للمأمور، ولا يدخل في قدرته، بل ما لا يطيقه المرض ونحوه حتى أن العقلاء يتعجبون منه، وينسبون الآمر إلى الحمق والجنون بمنزلة مَن يطلب من إنسان خلق الحيوان، والطيران إلى السماء. بل من الجماد المشي على الأرض والصعود في الهواء، وكذا الثواب والعقاب إذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى أن مَن يعاقب على ما يخلقه كان أشد ضررًا على العبد من الشيطان، وأحق منه بالذم إذ ليس منه إلا الوسوسة[3] والتزيين، ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وإرسال الرسل، وبعثة الأنبياء، وإنزال الكتب من السماء، إذ لا يظهر للترغيب والترهيب، والحث على تحصيل الكمالات، وإزالة الرذائل ونحو ذلك فائدة، إلا إذا كان بقدرة العبد وإرادته تأثير في أفعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله. ومنها بطلان الفرق بين الأفعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل، والتي ليست كذلك كالكفر والإيمان وكالإساءة إلى الفقراء والإحسان، وكفعل النبيّ ﷺ من الهداية والإرشاد، وتمهيد قواعد

---

(١) حَمِقَ فلان حمقًا: قل عقله، فهو أحمق، وهي حمقاء، وحَمُقَ حَمَاقَةً: فعل فعل الحمقى فهو أحمق (المعجم الوجيز ص ١٧٢).

(٢) وَقِحَ الرجل وقاحَةً: قلّ حياؤه واجترأ على اقتراف القبائح ولم يعبأ بها، فهو وقح (المعجم الوجيز ص ٦٧٧).

(٣) وسوس الشيطان إليه وله، وفي صدره، وسوسةً ووسواسًا: حدّثه بما لا نفع فيه ولا خير والوَسْواس الشيطان، والوِسْواس: الوسوسة، وهي حديث النفس جمعه وساوس (المعجم الوجيز ص ٦٧٠).

الخيرات، وفعل إبليس من الإضلال والإغواء، وتزيين الشرور والشهوات، وكالتكلم بالتسبيحات، والدعوات المترتب عليها الثواب باستجابة، والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا تورث إلا اللوم والعقاب، لأن الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد، ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من أعضاء العبد بقدرته وإرادته، والتي تظهر منها بقدرة الغير وإرادته كما إذا حرك زيد يد عمرو مثلًا مع أن كل أحد يفرق بينهما بالضرورة.

والجواب عن الكل، أنه إما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره، لا على مَن يجعل فعله متعلقًا بقدرته وإرادته واقعًا بكسبه، وعقيب عزمه، وإن كان بخلق الله تعالى عزّ وجلّ، ولا على مَن يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو بمحض خلق الله تعالى، على أن من الفسادات ما يلزم المعتزلة أيضًا، كبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح أو عدمه، وتعلق علم الله بوقوعه أو لا وقوعه، ومنها ما يندفع بطريق آخر، فإن المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية، كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز، وأن الثواب والعقاب أيضًا، لما فعل الله وتصرفًا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لميته كما لا يقال لم خلق الإحراق عقيب مس النار، وأن التكليف والبعثة والتهديد والوعيد والوعد، ونحو ذلك، قد يكون دواعي إلى الفعل أو الترك فيخلقه الله تعالى، وأن عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه أخر.

الثاني: أن كثيرًا من أفعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك، والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه، وعلمه بغناه عن خلقه.

ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بأن خلق القبيح، ربما تكون له عاقبة حميدة، فلا يقبح بخلاف فعله. وما يقال إنه لا معنى لفاعل القبيح لا موجده ومحدثه ليس بشيء.

فإن الظالم مَن اتصف بالظلم لا مَن أوجده في محل آخر.

الثالث: أن فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودًا وعدمًا، وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وإيجاده. أما الصغرى فللقطع بأن مَن اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف، يأكل ويشرب البتة، ومَن علم أن دخول النار محرق، ولم يكن له داعٍ إلى دخولها لا يدخلها البتة.

وأما الكبرى فلأن ما يكون بإيجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعًا لإرادة العبد لجواز أن لا يوجده عند إرادته أو يوجده عند كراهيته، ولك أن تنظم

القياس هكذا: لو كان فعل العبد بإيجاد الله تعالى لم يكن تابعًا لإرادة العبد وجوبًا وامتناعًا، لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعًا لإرادته لم يكن بإيجاد الله تعالى، لكن الملزوم حق.

والجواب: أن ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع، واللاوقوع في بعض الأفعال، ورب فعل يتبع إرادة الغير كما للخدم والعبيد، فينتقض الكبرى. ولو سلم الوجوب والامتناع، فلم لا يجوز أن يكون بتبعية إرادة الله تعالى، وقد وافقت إرادة العبد بطريق جري العادة.

الرابع: أن الله تعالى لو كان موجدًا لأفعال العباد لكان فاعلًا لها، لأن معناهما واحد، ولو كان فاعلًا لها لكان متصفًا بها لأنه لا معنى للكافر والظالم مثلًا إلا فاعل الكفر والظلم وحينئذٍ يلزم أن يكون الباري تعالى وتقدس كافرًا ظالمًا فاسقًا آكلًا شاربًا قائمًا قاعدًا إلى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل إجزاءها على اللسان، بل إخطارها بالبال، وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة، فتحققنا أن التعصب يغطي على العقول، وعنده تعمى القلوب التي في الصدور، ولا أدري كيف ذهب عليهم أن مثل هذه الأسامي إنما تطلق على مَن قام به الفعل لا مَن أوجد الفعل أو لا يرون أن كثيرًا من الصفات قد أوجدها الله تعالى في مجالها وفاقًا، ولا تتصف بها إلا المحال. نعم إذا ثبت بالدليل أن الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على أصلهم الفاسد في إطلاق المتكلم على الله تعالى لإيجاده الكلام في بعض الأجسام، وكأن قول القائل لخصمه: مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الإلزام على أهل الحق، ويجعلون قول السني للمعتزلي آذيتني، أو طلبتك، أو أقبل عليّ، وما أشبه ذلك تركًا للمذهب، ويعتقدون أن إسناد الأفعال إلى العباد مجاز عند أهل السنة وتمادوا في ذلك حتى زعم بعض مَن يعتقده الشيعة[1] أعلم الناس أن مثل طلعت الشمس مجاز عند أهل السنّة.

---

(١) الشيعة: فرقة من كبار الفرق الإسلامية وهم الذين شايعوا عليًا. وقالوا إنه الإمام بعد رسول الله ﷺ بالنص الجلي أو الخفي، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده، وإن خرجت فبظلم أو تقية منه أو من أولاده، وقالوا بأن الإمامة قضية أصولية، وهي من أركان الدين، ويجمعهم القول: بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبًا عن الكبائر والصغائر. وهم اثنتان وعشرون فرقة أصولهم ثلاث فرق: غلاة وزيدية وإمامية. أما الغلاة فثمانية عشر: السبائية، والكاملية، والبيانية، والمغيرية، والجناحية، والمنصورية، والخطابية، والغرابية، والذمية، =

الأدلة السمعية التي تمسك بها المعتزلة على إيجاد العباد لأفعالهم

(قال: وأما السمعيات فكثيرة جدًا قد ضبطها أنواع:

الأول: إسناد الأفعال إلى العباد وهو أكثر من أن يحصى لكنه غير المتنازع.

الثاني: الآيات الواردة في الأمر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد، وقصص الماضين للإنذار والاعتبار وقد سبق جوابه.

الثالث: إسناد الألفاظ الموضوعة للإيجاد إلى العباد ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا﴾ [النحل: ٩٧]، ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [يوسف: ٧٧]، ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ﴾ [آل عمران: ٢٥]، ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة: ١٩]، ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، ﴿حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: ٧٠]، و﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧].

قلنا: مجاز في المسند أو الإسناد وتوفيقًا بين الأدلة أو المؤثر مجموع القدرة والإرادة المخلوق لله تعالى، فلا إشكال ولا استقلال.

الرابع: الآيات الدالة على أنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا إلجاء على الكفر والمعصية ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا﴾ [الإسراء: ٩٤]، ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٢٠﴾ [الانشقاق: ٢٠]، ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَٰطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩] ونحو ذلك.

وردَّ بأن المراد الموانع الظاهرة التي يعترف بها الكل أو المانع عن الغرم وصرف القدرة، وما يتعلق بهم.

الخامس: تعليق أفعال العباد بمشيئتهم دون مشيئته ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

قلنا: نعم لكن مشيئتهم بمشيئته ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ اللَّهُ ۝٣٠﴾ [الإنسان: ٣٠].

= والهشامية، والزرارية، واليونسية، والشيطانية، والزرامية، والمفوّضة، والبدائية، والنصيرية، والإسماعيلية، وأما الزيدية فثلاث فرق: الجارودية، والسليمانية، والبَيرية (كشاف اصطلاحات الفنون ١٠٥٢/١).

حتى زعموا أنه ما من آية إلا وفيها دلالة على بطلان الجبر، وقد بينه الإمام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة[1]، ليقاس عليه الباقي، وبلغ الأمد الأقصى في التقرير والمعارضة من جانب أهل الحق، ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها في عدة أنواع.

الأول: الآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد، بإسناد الفعل إلى فاعله، وهو أكثر من أن يحصى فليبدأ من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٣] إلى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي يُوَسۡوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥﴾ [الناس: ٥] وقد عرفت أن هذا ليس من المتنازع فيه في شيء، وزعم الإمام أنه لا محيص عنها إلا بالتزام أن مجموع القدرة، والداعي مؤثر في الفعل، وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى. بهذا الاعتبار صح الإسناد وزال التناقض بينها وبين الأدلة القاطعة على أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره.

الثاني: الآيات الواردة في أمر العباد ببعض الأفعال، ونهيهم عن البعض، ومدحهم على الإيمان والطاعات، وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، وفي قصص الأمم الماضية للإنذار أن يحل بالسامعين ما حلّ بهم، للاتعاظ والاعتبار بأحوالهم، وكل هذا إما يصح إذا كان للعبد قدرة واختيار في إحداث الأفعال وقد عرفت الجواب.

الثالث: الآيات الصريحة في إسناد الألفاظ الموضوعة للإيجاد إلى العباد وهي العمل كقوله تعالى: ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿لِيَجۡزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ﴾ [النجم: ٣١]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [مريم: ٩٦]، ﴿مَنۡ عَمِلَ سَيِّئَةٗ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَاۖ﴾ [غافر: ٤٠] وهذا كثير جدًا. والفعل كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: ٢١٥]، ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ [البقرة: ٢١٥]. والصّنع كقوله تعالى: ﴿لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ﴾ [المائدة: ٦٣]. والكسب كقوله تعالى: ﴿وَوُفِّيَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا كَسَبَتۡ﴾ [آل عمران: ٢٥]، ﴿كُلُّ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ﴾ [الطور: ٢١]، ﴿ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡۚ﴾ [غافر: ١٧]. والجعل كقوله تعالى: ﴿يَجۡعَلُونَ

---

(١) قال الإمام فخر الدين الرازي في تفسير سورة الفاتحة: إن ترتب الفعل على الإرادة ضروري، لأن الإرادة الجازمة الخالية عن المعارض لا بد وأن يترتب عليها الفعل، وترتب الإرادة على تألم القلب أيضًا ضروري، فإن مَن تألم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه... الخ (انظر التفسير الكبير، تفسير سورة الفاتحة ٥٠٨/١).

أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ﴾ [البقرة: ١٩]، ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠]. والخلق كقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، و﴿أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ﴾ [آل عمران: ٤٩]، ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠]. والإحداث كقوله حكاية عن الخضر: ﴿حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: ٧٠]. والابتداع كقوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧].

والجواب: أنه لما ثبت بالدلائل السالفة أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره. وجب جعل هذه الألفاظ مجازات عن التسبب العادي أي من صار سببًا عاديًا للأعمال الصالحة، وعلى هذا القياس، أو جعل هذه الإسنادات مجازات لكون العبد سببًا لهذه الأفعال كما في بني الأمير المدينة هذا في غير لفظ الكسب، فإنه يصح على حقيقته. والخلق فإنه بمعنى التقدير، والجعل بمعنى التصيير، وهو لا يستلزم إيجاد أمر محقق مثل جعل الله الدرهم في الكيس، وجعل لزيد شريكًا. وأما على رأي الإمام وهو أن مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل، وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا إشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال.

الرابع: الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة، وأنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا ملجىء إلى الكفر والمعصية كقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟﴾ [الإسراء: ٩٤]، ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ [صٓ: ٧٥]، ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الانشقاق: ٢٠]، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [المدثر: ٤٩]، ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩]، وأمثال ذلك. وعلى مذهب المجبرة لهم أن يجادلوا ويقولوا إنك خلقت فينا الكفر، وعلمته وأردته، وأخبرت به، وخلقت قدرة وداعية، يجب معهما الكفر، وكل هذه موانع من الإيمان، فيكون القرآن حجة للكافر، وقد أنزل ليكون حجة عليه، وإلى هذا أشار الصاحب بن عباد[1] وكان عاليًا في الرفض والاعتزال ساعيًا في تربية أبي هاشم

---

(١) الصاحب بن عباد: هو إسماعيل بن أبي الحسن عباد بن العباس بن عباد، الصاحب، أبو القاسم الطالقاني الشيعي نزيل الري ولد سنة ٣٢٦ هـ وزير غلب عليه الأدب، لقب بالصاحب لصحبته مؤيد الدولة من صباه فكان يدعوه بذلك، توفي بأصبهان سنة ٣٥٨ هـ. من مصنفاته: «الإقناع» في العروض، «الجوهرة مختصر الجمهرة» في النحو، «ديوان شعره»، «فضائل النيروز»، «كافي الرسائل»، «كتاب أسماء الله سبحانه وتعالى وصفاته»، «كتاب الإمامة»، «كتاب الوزراء»، «الكشف عن مساوي شعر المتنبي»، «المحيط في اللغة» سبعة مجلدات، «أخبار أبي العيناء»، «تاريخ الملك=

الجبائي[١] ورفع قدره، وإعلاء ذكره حيث قال: كيف يأمر بالإيمان ولم يرده، وينهى عن الكفر وأراده، ويعاقب على الباطل ويقدره، وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول: ﴿أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ﴾ [غافر: ٦٩]، ويخلق فيهم الإفك ثم يقول: ﴿أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: ٧٥]، وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]، وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، وصدّهم عن السبيل، ثم يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩]، وحال بينهم وبين الإيمان ثم يقول: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟﴾ [التكوير: ٢٦]، وأذهب بهم عن الرشد ثم قال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [المدثر: ٤٩]، وأضلّهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [المدثر: ٤٩].

والجواب: أن المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة، وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية.

الخامس: الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴿٣٧﴾﴾ [المدثر: ٣٧]، ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿٥٥﴾﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٩].

والجواب: أن التعليق بمشيئة العبد مذهبنا، لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى. ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩، الإنسان: ٣٠] وفي تعداد هذه الأنواع إفرادها إطالة، وقد فصلها الإمام[٢] في كتبه سيما المطالب العالية[٣]، وأورد أيضًا أحاديث كثيرة توافق أنواع الآيات. واقتصر في الجواب على أن الأدلة السمعية متعارضة، فالتعويل على العقليات وعمدته في ذلك دليل الداعي الموجب، ودليل العلم الأزلي، ولذا نقل عن بعض أذكياء المعتزلة أنه كان يقول: «هما العدوان للاعتزال وإلا فقدتم الدست»[٤].

= واختلاف الدول»، «ديوان الرسائل»، «العروض الكافي»، «عنوان المعارف» في التاريخ، «كتاب الأعياد»، «كتاب الزيدين»، «نهج السبيل» في الأصول (كشف الظنون ٥/ ٢٠٩).

(١) أبو هاشم الجبائي: تقدمت ترجمته. (٢) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٣) انظر «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي الجزء الثالث.

(٤) الدست: معناها بالفارسية يد، وعند الصوفية صفة القدرة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٨٤).

وأما دليل الإرادة فقد أورده الموافق في عدادهما فلا معول عليه عندهم، لتجويزهم وقوع خلاف مرادًا لله تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. ولهذا ألزم المجوسي عمرو بن عبيد[1] حين قال له: «لم لا تسلم فقال: لأن الله لم يرد إسلامي.

فقال: إن الله يريد إسلامك لكن الشياطين لا يتركونك.

فقال المجوسيُّ: فأنا أكون مع الشريك الغالب».

خاتمة في فصل النزاع

العبد مضطر في صورة المختار

فصل

(خاتمة: امتناع الترجح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الأفعال يعود إلى الجبر وحسن المدح والذم والأمر والنهي، وكون الأفعال تابعة لقصد العبد وداعية إلى المقدور، وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر، وكثرة السفه، والعبث والقبح في الأفعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة في الجانبين. فالحق أنه لا جبر ولا تفويض[2]، ولكن أمر بين أمرين إذ المبادىء القريبة على الاختيار، والبعيدة على الاضطرارية، فالإنسان مضطر في صورة المختار).

يشير إلى ما ذكره الإمام الرازي من أن حال هذه المسألة عجيبة. فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبدًا بسبب أن ما يمكن الرجوع إليها فيها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على أنه لا بد لترجح الفعل على الترك من مرجح، ليس من العبد، ومعول القدرية على

---

(١) عمرو بن عبيد: هو عمرو بن عبيد بن باب أبو عثمان المحدث الزاهد المتكلم البصري، شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها كان جده من سبي فارس، وأبوه نساجًا ثم شرطيًا للحجاج في البصرة، له رسائل وكتب، وبعض العلماء يراه مبتدعًا. قال يحيىٰ بن معين: كان من الدهرية الذين يقولون: إنما الناس مثل الزرع، توفي بحران سنة ١٤٤ هـ. له من الكتب: «تفسير القرآن عن الحسن البصري»، «خطب ورسائل»، «ديوان شعره» (انظر: كشف الظنون ٥/ ٨٠٢، الأعلام ٥/ ٨١، وفيات الأعيان ١/ ٣٨٤، البداية والنهاية ١٠/ ٧٨، ميزان الاعتدال ٢/ ٢٩٤، طبقات المعتزلة ص ٣٥، مفتاح السعادة ٢/ ٣٥).

(٢) الحق أنه لا جبر ولا تفويض: أي الحق هو الوسط بين الإفراط والتفريط المسمى بالكسب. فالجبر بمعنى إسناد فعل العبد إلى الله سبحانه، وهو خلاف القدر وهو إسناد فعل العبد إليه لا إلى الله تعالى، فالجبر إفراط في تفويض الأمر إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة له ولا اختيار، والقدرة تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقًا لأفعاله بالاستقلال، وكلاهما باطلان عند أهل السنّة والجماعة، والحق الوسط بين الإفراط والتفريط المسمى بالكسب.

أن العبد لو لم يكن قادرًا على فعله لما حسن المدح والذم، والأمر والنهي، وهما مقدمتان بديهيتان، ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد، واعتماد القدرية على أن أفعال العباد واقعة على وقوع مقصودهم ودواعيهم، وهما متعارضان. ومن الإلزامات الخطابية أن القدرة على الإيجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان، وأن أفعال العباد تكون سفهًا وعبثًا فلا تليق بالمتعالي عن النقصان، وأما الدلائل السمعية، فالقرآن مملوء بما يوهم الأمرين، وكذا الآثار. فإن أمة من الأمم لم تكن خالية من الفرقتين، وكذا الأوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل: إن وضع النرد[١] على الجبر، ووضع الشطرنج[٢] على القدر[٣]. إلا أن مذهبنا أقوى بسبب أن القدح في قلوبنا لا يترجح، لكن الأمر لا يترجح لممكن إلا بمرجح يوجب السداد، باب إثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض أئمة الدين: أنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، وذلك لأن من المبادىء القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره، والمبادىء البعيدة على عجزه واضطراره. فإن الإنسان مضطر في صورة مختار، كالقلم في يد الكاتب، والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء، قال الحائط للوتد لم تشقني فقال: سل مَن يدقني.

أفعاله بقضاء الله وقدره

(قال: وأفعاله بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه، وتقديره ابتداء أو بوسط موجب والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي، وعند المعتزلة لا يصلح إلا بمعنى الإعلام

---

(١) النرد: (هي طاولة الزهر المعروفة في أيامنا)، وضعه أردشير بن بابك، ولذلك قيل له نردشير، وضعه مثالًا للدنيا وأهلها، فرتب الرقعة اثني عشر بيتًا بعدد شهور السنة، والمهارق ثلاثين قطعة بعدد أيام الشهر، وجعل النصوص بمثابة الأفلاك، ورميها مثل تقلبها ودورانها والنقط فيها بعدد الكواكب السيّارة، كل وجهين منها سبعة، وجعل ما يأتي به اللاعب من النقوش كالقضاء والقدر، تارة له وتارة عليه وهو يصرف المهارك على ما جاءت به النقوش (انظر صبح الأعشى في صناعة الإنشا، للقلقشندي ٢/ ١٥٧ ـ ١٥٨).

(٢) الشطرنج: وهو فارسي معرب، وأصله بالفارسية شش رنك، ومعناه ستة ألوان، وهي الشاه، والمراد بها الملك، والفرزان، والفيل، والفرس، والرخ والبيدق. ثم الشطرنج من أوضاع حكماء الهند، وضعه صصه بن داهر الهندي لبلهيب ملك الهند مساواة لأردشير بن بابك في وضعه النرد (انظر صبح الأعشى في صناعة الإنشا، للقلقشندي ٢/ ١٥٨).

(٣) وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر: أي أن لعبة النرد تعتمد أساسًا على الحظ أكثر مما تعتمد على مهارة وقدرة اللاعب، بينما لعبة الشطرنج تعتمد أساسًا على مهارة اللاعب وقدرته أكثر مما تعتمد على الحظ والمصادفة.

والكتبة أو بمعنى الإلزام في الواجبات خاصة، وقالت الفلاسفة: القضاء وجود الكائنات في العالم العقلي مجملة، والقدر وجودها في موادها الخارجية مفصلة. ودخول الشر في القضاء بالتبعية).

قد اشتهر من بين أكثر الملل أن الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره، وهذا يتناول أفعال العباد، وأمره ظاهر عند أهل الحق لما تبين أنه الخالق لها نفسها، أو الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها، فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ [فصلت: ١٠] ولا يستقيم هذا عند القدرية، وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الإيجاب والإلزام كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ﴾ [الواقعة: ٦٠] فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي، وقد يراد بهما الإعلام والتبيين لقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الإسراء: ٤] الآية، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [النمل: ٥٧] أي أعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الأفعال بالقضاء والقدر.

وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجدات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بإبداع الأول الواجب إياها، وكان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفًا على سبيل الإبداع ممتنعًا إذ هي غير متأتية لقبول صورتين معًا فضلًا عن أكثر، وكان الجود الإلٰهي مقتضيًا لتكميل المادة بإيداع تلك الصور فيها، وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور إلى العقل قدر بلطيف حكمته زمانًا يخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل، فالقضاء عبارة من وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع، والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدًا بعد واحد، كما قال عزّ من قائل: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۝٢١﴾ [الحجر: ٢١].

قالوا: ودخول الشر في القضاء الإلٰهي على سبيل التبع، فإن الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك، أو الخير غالب عليه كما في هذا العالم، فإن المرض وإن كثر فالصحة أكثر منه، ولما امتنع عقلًا إيجادها في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية، فإن المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة إيجاده لأن ترك الخير الكثير، لأجل الشر القليل شر كثير، فدخل الشر في القضاء، وإن كان مكروهًا غير مرضي.

ذم القدرية والنصوص الدالة عليه

(قال: ثم لا خلاف في ذم القدرية حتى قال النبيّ ﷺ: «لعنت القدرية على لسان سبعين نبيًا»[١] وسموا بذلك لإفراطهم في نفيه وما يقولون من أن المثبت له أولى بالانتساب إليه مردود بقوله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة»[٢] وقوله ﷺ: «إذا قامت القيامة نادى منادٍ في أهل الجمع أين خصماء الله، فيقوم القدرية»[٣] وبأن مَن يضيف القدر إلى نفسه أولى بهذا الاسم ممن يضيفه إلى ربه).

قد ورد في صحاح الأحاديث «لعنت القدرية على لسان سبعين نبيًا» والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته، سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه، وكثرة مدافعتهم إياه، وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد، وليس بشيء لأن المناسب حينئذٍ القدري بضم القاف، وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بأن الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته. لأن الشائع نسبة الشخص إلى ما يثبته، ويقول به كالجبرية[٤] والحنفية[٥] والشافعية[٦]، لا إلى ما ينفيه. ورد بأن صح عن النبيّ ﷺ قوله: «القدرية

---

(١) رواه ابن الجوزي في العلل المتناهية ١/١٤٣، بلفظ: «لعنت القدرية على لسان سبعين نبيًا آخرهم محمد».

(٢) رواه الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/٢٠٥، وابن أبي عاصم في السنّة ١/١٤٩، وأبو حنيفة في مسنده ١٣، وفي جامع المسانيد ١/١٤٣، والربيع بن حبيب في مسنده ٣/١٠، وابن المبارك في الزهد ٣٠٥، والتبريزي في مشكاة المصابيح ١٠٧، والمتقي الهندي في كنز العمال ٥٦٦، والآجري في الشريعة ١٩٠، والحاكم في المستدرك ١/٨٥، والبخاري في التاريخ الكبير ٢/٣٤١، والمنذري في الترغيب والترهيب ١/٢٠٣، وابن عدي في الكامل في الضعفاء ٣/١٠٦٨، وابن الجوزي في العلل المتناهية ١/١٤٦، والسيوطي في اللآلىء المصنوعة ١/١٣٤، ١٣٥، والعجلوني في كشف الخفا ١/٥٣٤، ٢/١٣٧، وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق ٥/٣٨٥، والفتني في تذكرة الموضوعات ١٥، وعلي القاري في الأسرار المرفوعة ٢١٢، ٢١٣. ورُوي الحديث بلفظ: «مجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر»، أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في السنّة باب ١٦، وأحمد في المسند ٢/٨٦، ٥/٤٠٧.

(٣) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، رواه الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/٢٠٦، والمتقي الهندي في كنز العمال ٥٦٩، وابن أبي عاصم في السنّة ١/١٤٨، وابن الجوزي في العلل المتناهية ١/١٤٢.

(٤) الجبرية: تقدمت الترجمة لهم مرارًا.

(٥) الحنفية: هم أتباع الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت، أحد الأئمة الأربعة من أصحاب المذاهب الإسلامية، وتميز المذهب الحنفي بالمرونة لاعتماد أبي حنيفة على القياس كمصدر هام من مصادر التشريع الإسلامي، ومن رجال المذهب الحنفي: القاضي أبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، والإمام زفر.

(٦) الشافعية: هم أتباع الإمام محمد بن إدريس الشافعي أحد الأئمة الأربعة من أصحاب المذاهب=

مجوس هذه الأمة»[١] وقوله: «إذا قامت القيامة نادى منادٍ في أهل الجمع أين خصماء الله...؟ فيقوم القدرية»[٢] ولا خفاء في أن المجوس هم الذين ينسبون الخير إلى الله، والشر إلى الشيطان ويسمونهما، يزدان، وإهرمن، وأن مَن لا يفوض الأمور كلها إلى الله، ويعترض لبعضها فينسبه إلى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وأيضًا مَن يضيف القدر إلى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر أولى باسم القدري ممن يضيفه إلى ربه. فإن قيل: رُوي عن النبيّ ﷺ أنه قال لرجل قدم عليه من فارس: «أخبرني بأعجب شيء رأيت» فقال: رأيت أقوامًا ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم. فإن قيل لهم: لم تفعلون ذلك؟ قالوا: قضاء الله علينا وقدره.

فقال عليه السلام: «سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم، أولئك مجوس أمتي»[٣] وروى الأصبغ بن نباتة[٤] أن شيخًا قام إلى عليّ بن أبي طالب بعد انصرافه من صفين، فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره فقال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئًا ولا هبطنا واديًا، ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر، فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئًا فقال له: مه أيها الشيخ عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون. وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين، فقال الشيخ كيف والقضاء القدر ساقنا، فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازمًا، وقدرًا حتمًا لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان، وجنود الشياطين وشهود الزور، وأهل العمي عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييرًا ونهى تحذيرًا، وكلّف يسيرًا، لم يعص مغلوبًا، ولم يطع مستكرهًا، ولم يرسل

= الإسلامية واستقى الإمام الشافعي فقهه من مصادر خمسة وقد نص عليها في كتابه «الأم»: الأول: الكتاب والسنة إذا ثبتت. الثاني: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة. الثالث: أن يقول أصحاب رسول الله ﷺ ولا نعلم لهم مخالفًا. الرابع: اختلاف أصحاب النبيّ ﷺ في ذلك. الخامس: القياس. وقد توفي الإمام الشافعي سنة ٢٠٤ هـ.

(١) تقدم الحديث مع تخريجه. (٢) تقدم الحديث مع تخريجه.

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى ٦/ ٩٥.

(٤) الأصبغ بن نباته بن الحارث بن عمرو بن فاتك بن عامر بن مجاشع بن دارم من بني تميم، روى عن الإمام عليّ بن أبي طالب وكان من أصحابه، وكان صاحب شرطة علي (الطبقات الكبرى لابن سعد ٦/ ٢٤٧).

الرسل إلى خلقه عبثًا، ولم يخلق السمٰوات والأرض وما بينهما باطلًا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ قال: هو الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وعن الحسن بعث الله تعالى محمدًا إلى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ﴾ [الأعراف: ٢٨].

قلنا ما ذكر لا يدل إلا على أن القول بأن فعل العبد إذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وإرادته يجوز للعبد الإقدام عليه، ويبطل اختياره فيه، واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم المجبرة ولكن مَن لم يجعل الله له نورًا لما له من نور. ومن وقاحتهم أنهم يروجون باطلهم بنسبته إلى مثل أمير المؤمنين علي وأولاده رضي الله عنهم. وقد صح عنه أنه خطب الناس على منبر الكوفة، فقال: «ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره» وأنه حين أراد حرب الشام قال:

شمرت عن ثوبي ودعوت قنبرا
قدم لوائي لا تؤخر حذرا لن يرفع الحذار ما قد قدرا

وأنه قال لمن قال إني أملك الخير والشر والطاعة والمعصية «تملكها مع الله أو تملكها بدون الله، فإن قلت أملكها مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله، وإن قلت أملكها بدون الله فقد ادعيت أنك أنت الله». فتاب الرجل على يده. وأن جعفر الصادق[1]، قال لقدري: اقرأ الفاتحة فقرأ. فلما بلغ قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥] قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك أن الفعل منك، وجميع ما يتعلق بالأقدار والتمكين والألطاف قد حصلت وتمت، فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين.

---

(١) جعفر الصادق: هو الإمام أبو عبد الله جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن علي بن أبي طالب الهاشمي، الملقب بالصادق، سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، كان من أجلاء التابعين وله منزلة رفيعة في العلم، أخذ عنه جماعة منهم الإمامان أبو حنيفة ومالك. ولقب بالصادق لأنه لم يعرف عنه الكذب قط، له أخبار مع الخلفاء وكان جريئًا عليهم صداعًا بالحق. ولد سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٤٨ هـ (انظر: كشف الظنون ٥/ ٢٥١، وفيات الأعيان ١/ ١٠٥، صفة الصفوة ٢/ ٩٤، طبقات ابن سعد ٥/ ٤٤٤).

أقوال العلماء في التوليد[١]

(قال: فرع: لما ثبت استناد الكل إلى الله بطل ما ذهب إليه المعتزلة من التوليد وفروعه والمتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكًا ما مرَّ في خلق الأعمال وقال النظام لا فعل له إلَّا ما يوجد في محل قدرته. وقال معمر إلا الإرادة. وقيل: إلَّا الفكر، والباقي لطبع المحل، لأنه قد لا يوافق الداعية، وقد لا يصح أن لا يفعله كما في السهم المرسل وردَّ بأنه لمانع، وأما تمسكنا بأنه لو كان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين، أو الترجح بلا مرجح في حركة جسم يجذبه قادر، ويدفعه آخر فمدفوع يمنع استقلال كل من القوتين في تلك الحركة).

ذهبت المعتزلة إلى أن فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلًا آخر في محل القدرة أو خارجًا عنه، وذلك معنى التوليد، وفرعوا عليه فروعًا مثل أن المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في أن المتولد هل يقع في فعل الله تعالى أم جميع أفعاله بطريق المباشرة وفي أن الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد إلى غير ذلك، ولما ثبت استناد الممكنات إلى الله ابتداء بطل التوليد عن أصله. والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلًا للعبد سواء تولد من فعله المباشر أو فعله المتولد كحركة الآلة، وحركة المتحرك بالآلة بمثل ما ذكروا في مسألة خلق الأعمال من وقوعه على وفق القصد، والداعية ومن

---

(١) التوليد: هو عند المعتزلة الفعل الصادر من الفاعل بوسط، ويقابله المباشرة. والمباشرة هو الفعل الصادر بلا وسط وقالوا: الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فإن حركة المفتاح بتوسط حركة اليد، فيكون توليدًا، اعلم أن التوليد إنما أثبته المعتزلة لأنهم لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتبًا، وأيضًا رأوا أن الفعل المرتب على فعل آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه، فلم يمكنهم إسناد الفعل المركب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداءً لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد، وهذا باطل عند الأشاعرة لاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً عندهم (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٢٧ ـ ١٤٢٨). وقال ابن حزم الظاهري في كتابه «الفصل بين أهل الأهواء والنحل» ٥/ ٥٩: تنازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتوليد، وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى سهمًا فجرح به إنسانًا أو غيره، وفي حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات، فقالت طائفة: ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أو حي فهو فعل الإنسان والحي واختلفوا فيما تولد من غير الحي فقالت طائفة هو من فعل الله تعالى، وقالت طائفة: ما تولد من غير الحي فهو فعل الطبيعة، وقال آخرون: كل ذلك فعل الله عزّ وجلّ... والأمر بيّن وهو أن كل ما في العالم من جسم أو عرض في جسم أو من أثر جسم فهو خلق الله عزّ وجلّ... وانظر أيضًا شرح المواقف ٨/ ١٧٧ ـ ١٨٦: المقصد الثاني: في التوليد وفروعه.

حسن المدح والذم والأمر والنهي، بل استحسان المدح والذم على الأفعال المتولدة كالكتابة والصناعة وإنشاء الكلام، والدفع والجذب والقتل والحرب، أظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لأنها لا تظهر ظهور المتولدات، وكذا الوقوع بحسب الدواعي أظهر فيها، لأن أكثر الدواعي إنما يكون إلى المتولدات.

والجواب: مثل ما مرَّ وذهب النظام[١] من المعتزلة إلى أنه لا فعل للعبد إلا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل. وقال معمر[٢] لا فعل للعبد إلا الإرادة وما يحدث بعدها: إنما هو بطبع المحل وقيل: لا فعل للعبد إلا الفكر، قالوا: لو كان المتولد فعلنا لم يقع إلا بحسب دواعينا كالمباشرة واللازم باطل، لأن كثيرًا من أرباب الصناعات ينقضون أعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم وأغراضهم. وأيضًا لو كان فعلنا لصح منا أن لا نفعله بعد وجود السبب لأن شأن القادر صحة أن يفعل وأن لا يفعل، واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس.

والجواب: أن عدم الموافقة للفرض كمانع مثل الخطأ في تهيئة الأسباب، وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل إحداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فإن موافقة الفرض، وتمكن القادر من الترك والفعل إما يكونان عند وجود الأسباب وانتفاء الموانع، واحتج أصحابنا بوجوه.

الأول: أن الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين إذا جذبه أحدهما ودفعه الآخر معًا فحركته إما أن تقع بمجموع القدرتين، فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد أو بإحداهما فيلزم الترجح بلا مرجح أولًا بهما وهو المطلوب، وفيه نظر إذ للخصم أن يمنع استقلال كل من القوتين بإحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الأمر أنها تستقل بإحداث حركة ذلك الجسم في الجملة.

---

(١) النظام: هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري، أبو إسحٰق النظام، من أئمة المعتزلة، فيلسوف متكلم. توفي سنة ٢٣١ هـ (انظر: الأعلام ١/ ٤٣، تاريخ بغداد ٦/ ٩٧، أمالي المرتضى ١/ ١٣٢، اللباب ٣/ ٢٣٠، خطط المقريزي ١/ ٣٤٦، النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤، تاريخ المسعودي ٦/ ٣٧١).

(٢) معمر: هو معمّر بن عباد السلمي، صاحب الفرقة المعمّرية من المعتزلة، قالوا: الله لم يخلق غير الأجسام وأما الأعراض فيخترعها الأجسام إما طبعًا كالنار للإحراق والشمس للحرارة، وإما اختيارًا كالحيوان للألوان، وقالوا: لا يوصف الله بالقدم لأنه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني، ولا يعلم الله نفسه وإلا اتحد العالِم والمعلوم، والإنسان لا فعل له غير الإرادة مباشرةً كانت أو توليدًا (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٥٩٥، معجم الفرق الإسلامية ص ٢٣٠).

الثاني: أنه لو كان مقدورًا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى.

الثالث: أن السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع، فيلزم أن يكون الفعل المباشر مستقلًا بإيجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه.

الرابع: أنه لو كان بقدرة العبد لزم أن لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما إذا رمى الإنسان سهمًا ومات. قيل: إن أصاب السهم حيًا فجرحه وأفضى إلى زهوق روحه بعد شهور وأعوام فهذه السرايات والآلام أفعال حدثت بعدما صار الرامي عظامًا رميمًا.

واعترض بأنه يجوز أن يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة، وبأن معنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له.

واعلم أن مذهب أصحابنا أن ما يقع مباينًا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورًا لها أصلًا.

إنها لا تتعلق إلا بما يقوم بمحلها، وإن كان بخلق الله، ثم انظر في الوجوه الأربعة: إنها على تقدير تمامها. هل تفيد ذلك؟ أم يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم.

المبحث الثاني
في عموم إرادته تعالى[1]

(في عموم إرادته الحق أن كل كائن مراد له، وبالعكس، لما أجمع عليه السلف من أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولأنه خالق للكل مريده، وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فلا يريده، لأن الإرادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص لأحد المتساويين بالنظر إلى القدرة وصرف الداعية إلى الدليل ولو بالغير من الإرادة والنصوص الشاهدة بما ذكرنا أكثر من أن تحصى.

والمعتزلة لم يكتفوا بقطع إرادته عن القبائح، بل جزموا بأنها متعلقة بأضدادها. فجعلوا أكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده، تمسكًا بأن إرادة القبيح قبيحة[2].

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ١٩٢ ـ ٢٠١: المقصد الرابع: أنه تعالى مريد لجميع الكائنات. وانظر أيضًا: «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٣/ ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٢) يسلم المعتزلة بأن الله قادر على فعل كل شيء وأي شيء، لأن الله إذا كان قادرًا على فعل شيء ما=

وأن العقاب على ما أريد ظلم، وأن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه، وأن الإرادة تستلزم الأمر والرضاء والمحبة، والكل فاسد، ولا تمسك لهم بمثل قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ١٧]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

وأما الرد على الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] فلقصدهم الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] فجعلهم مكذبين. وصرّح آخر: بأنه لو شاء لهداكم أجمعين. وقد يتمسك بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ۝٣٨﴾ [الإسراء: ٢٨].

ورد الأول بعد تسليم العموم بأن المعنى لأمرهم بالعبادة أو ليتذللوا أو ليكونوا عبادًا لي.

والثاني: بعد تسليم كون الإشارة إلى ما وقع بأن المعنى مكروهًا بين الناس وفي مجاري العادات).

مذهب أهل الحق أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن، غير متعلقة بما ليس بكائن، على ما اشتهر من السلف، وروي مرفوعًا إلى النبيّ عليه السلام: «إن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن»[1] لكن منهم مَن منع التفصيل بأن يقال إنه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال، إنه خالق الكل، ولا يقال: خالق القاذورات والقردة والخنازير، وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح، فزعموا أنه يريد من الكافر الإيمان، وإن لم يقع لا الكفر وإن وقع، وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق، حتى أن أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده. والظاهر أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده.

= فإنه يقدر على فعل ضده. وهذا أمر بديهي. ولكنهم مع هذا يقولون: إن الله القادر على كل شيء لا يفعل بإرادته المطلقة كل ما ينتقص من كماله المطلق ويجعله إلـٰهًا ناقصًا أو قبيحًا أو كاذبًا أو شريرًا أو ظالمًا، فالكمال يستبعد كل تناقض وكل قبح وظلم وكذب، لأن كل هذا لا يقع إلا من كائن غير كامل، وهكذا وبالرغم من أن الله قادر على فعل الظلم والشر فإنه لا يفعلهما لقبحهما وكماله. والكمال لا يفعل القبح أو الظلم على الإطلاق. لأن ذلك نقص والنقص يناقض ماهية الكمال في الله تعالى، فالقبح صفة ذاتية للقبيح وكذلك الظلم صفة ذاتية للظالم. ووقوع القبح أو الظلم من الله يؤدي إلى التسليم بقبحه أو ظلمه، وهذا محال، وإذن فالله لا يفعل المستحيل أو النقيض (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٧٤).

(١) رواه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٦/ ٤٠٤، وابن السني في عمل اليوم والليلة ٤٠، ٤١. وأخرجه أبو داود في الأدب باب ١٠١ بلفظ: «لا قوة إلا بالله ما شاء الله كان».

حكي أنه دخل القاضي عبد الجبار[1] دارًا للصاحب بن عباد[2] فرأى الأستاذ أبي إسحـٰق الإسفراييني[3]. فقال: «سبحان مَن تنزه عن الفحشاء». فقال الأستاذ على الفور: «سبحان مَن لا يجري في ملكه إلا ما يشاء» والتقصي عن ذلك، بأنه أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم، فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك، كالملك إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختيارًا لا كرهًا واضطرارًا، فلم يدخلوا ليس بشيء لأنه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم، وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على إرادته للكائنات أنه خالق لها بقدرته من غير إكراه، فيكون مريدًا لها ضرورة أن الإرادة هي الصفة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك، وعلى عدم إرادته لما ليس بكائن أنه علم عدم وقوعه، فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلًا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة.

واعترض بأن خلاف المعلوم مقدور له في نفسه، والمقدور إذا كان متعلق المصلحة يجوز أن يكون مرادًا وإن علم أنه لا يقع البتة وبأن مَن أخبر النبيّ الصادق بأن فلانًا يقتله البتة يعلم ذلك قطعًا مع أنه لا يريد قتله بل حياته.

والجواب أن هذا تمنٍ لا إرادة، فإنها الصفة التي شأنها التخصيص والترجيح، وأما الآيات والأحاديث في هذا الباب، فأظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى، ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ

---

(١) القاضي عبد الجبار: هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسدأبادي، أبو الحسين، قاضٍ أصولي، من شيوخ المعتزلة الكبار، لقب بقاضي القضاة، توفي بالري سنة ٤١٥ هـ، وله تصانيف كثيرة منها: «الأمالي» في الحديث، «تنزيه القرآن عن المطاعن»، «دلائل النبوّة»، «طبقات المعتزلة» (انظر: كشف الظنون ٥/٤٩٨ ـ ٤٩٩، طبقات السبكي ٣/٢١٩، لسان الميزان ٣/٣٨٦، تاريخ بغداد ١١/١١٣، طبقات المعتزلة ١١٢).

(٢) الصاحب بن عباد: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٣) أبو إسحـٰق الإسفراييني: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ٥٥]، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]، ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴿٢٥﴾﴾ [يونس: ٢٥].

وللمعتزلة فيها تأويلات فاسدة، وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر، ويتحقق أنهم فيها محجوجون، وبوهقها مخنوقون، ولظهور الحق في هذه المسألة يكاد عامتهم به يعترفون، ويجري على ألسنتهم أن ما لم يشأ الله لا يكون. ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء، وحين سئلوا عن معناها تحيروا. فقال العلاف[1] معناها خلق الإيمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم.

وردّ بأن المؤمن حينئذٍ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم في إلزامنا حين قلنا بأن الخالق هو الله تبارك وتعالى وعزّ وجلّ مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا، فكيف بدون ذلك؟ فقال الجبائي[2]: معناها خلق العلم الضروري بصحة الإيمان، وإقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري.

ورد بأن هذا لا يكون إيمانًا والكلام فيه على أن في بعض الآيات دلالة على أنهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه أبو هاشم[3]: معناها أن خلق لهم العلم الضروري بأنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابًا شديدًا وهذا أيضًا فاسد، لأن كثيرًا من الكفار كانوا يعلمون ذلك، وكذا إبليس ولا يؤمنون على أنه قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴿١٣﴾﴾ [السجدة: ١٣]. يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على أنه إنما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفاء في أن الإيمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة. وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه:

الأول: أن إرادة القبيح قبيحة، والله منزه عن القبائح.

---

(١) العلّاف: هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي أبو الهذيل العلّاف، من أئمة المعتزلة ولد بالبصرة سنة ١٣٥ هـ، واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام، كفّ بصره في آخر عمره وتوفي ببغداد سنة ٢٢٦ هـ، له مقالات في الاعتزال وكتاب الميلاس (كشف الظنون ٦/ ١١، وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠، مروج الذهب ٢/ ٢٩٨).

(٢) الجبائي: هو أبو علي الجبائي، تقدمت ترجمته.

(٣) أبو هاشم الجبائي: تقدمت ترجمته.

وردّ بأنه لا قبيح منه غاية الأمر أنه يخفي علينا وجه حسنه.

الثاني: أن العقاب على ما أراده ظلم ورد بالمنع فإنه تصرف في ملكه.

الثالث: أن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه.

وردّ بالمنع إذ ربما لا يكون غرض الآمر الإتيان بالمأمور. كالسيد إذا أمر العبد امتحانًا له هل يطيعه أم لا؟ فإنه لا يريد شيئًا من الطاعة والعصيان، أو اعتذارًا عن ضربه بأنه لا يطيعه فإنه يريد منه العصيان، وكالمكره على الأمر بنهب أمواله، وكذا النهي.

فإن قيل: مأمور السلطان يبادر إلى المأمور به، معللًا بأنه مراد السلطان.

قلنا: لا مطلقًا. بل إذا ظهر أمارة الإرادة، وإنما يعلل مطلقًا بالأمر والإشارة والحكم.

الرابع: لو كان الكفر مرادًا لله تعالى لكان طاعة لأن معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودًا وعدمًا.

وردّ بالمنع بل هي موافقة الأمر وإنما تدور معه علمت الإرادة أو لم تعلم.

الخامس: لو كان مرادًا لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم إجماع.

وردّ بأنه مقضي لا قضاء، ووجوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقضي، ودعوى أن المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو المقضي من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم والتقدير.

وقد يجاب بأن الرضا بالكفر من حيث إنه من قضاء الله تعالى طاعة، ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر.

السادس: الآيات الشاهدة بنفي إرادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على مَن يقول بذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [الزمر: ١٧]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٤٨] الآية وذلك لأن الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم أن الكفر بمشيئة الله تعالى، وكذبهم وآباءهم في ذلك وعاقبهم عليه، وحكم بأنهم يتبعون فيه الظن دون العلم، وأنه كذب صراح.

والجواب: أنه لا يتصور منه الظلم لأن ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه.

فالإتيان نفي للظلم بنفي لازمه أعني الإرادة لأن ما يفعله القادر المختار لا يكون إلا مرادًا، وليس فيهما أنه لا يريد ظلم زيد على عمرو لظهور أن المعنى على أنه لا يريد ظلمًا منه، وأما نفي الأمر والرضاء والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضا من الاستحسان وترك الاعتراض، وإرادة الإنعام، فهو يريد كفر الكافر ويخلقه، ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه.

وأما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية، وتمهيدًا لعذر في الإشراك كما إذا قال القدريّ استهزاء بالسني، وقصد إلى إلزامه لو شاء الله رجوعي إلى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعت، والدليل عليه أنه قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [الأنعام: ١٤٨] فجعل مقالهم تكذيبًا لا كذبًا، ورتب عذاب الآباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح، في آخر الآية بنفي مشيئة هدايتهم، وأنه لو شاء لفعل البتة إزالة للوهم الذي ذهب إليه المستدل.

السابع: قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] دلّ على أنه أراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية.

ورد بعد تسليم دلالة لام الفرض على كون ما بعدها، مرادًا بمنع العموم للقطع بخروج مَن مات على الصبا أو الجنون، فليخرج مَن مات على الكفر.

ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم إليه بدليل قوله تعالى: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٧] فكأنه قال وما خلقتهم لينفعوني بل لآمرهم بالعبادة أو ليتذللوا إليّ أما بالنسبة إلى المطيع فظاهر، وأما بالنسبة إلى العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله، وإن تخرص وافترى. كذا في الإرشاد لإمام الحرمين.

وذهب كثير من أهل التأويل إلى أن المعنى ليكونوا عبادًا لي فتكون الآية على عمومها على أنها يعارضها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمۡلِي لَهُمۡ لِيَزۡدَادُوٓاْ إِثۡمٗاۚ﴾ [آل عمران: ١٧٨]، وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى: ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًاۗ﴾ [القصص: ٨] إنما يصح في فعل مَن يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيهًا على أخطائه، وكيف يتصور في

علام الغيوب أن يفعل فعلًا لغرض يعلم قطعًا أنه لا يحصل البتة بل يحصل ضده. والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفهًا وعبثًا...؟

الثامن: قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء: ٣٨] جعل المنهيات مكروهة فلا تكون مرادة، لأن الإرادة والكراهة ضدان، ورد بعد تسليم كونه إشارة إلى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بأن المعنى أنها مكروهة عند الناس وفي مجال العادات لا عند الله فيلزم المحال.

وأما جعل المكروه مجازًا عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك إشارة إلى المنهي.

المبحث الثالث

لا حكم للعقل بالحسن والقبح[1]

(قال: المبحث الثالث: لا حكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى، خلافًا للمعتزلة، وأما بمعنى صفة الكمال والنقص أو ملاءمة الغرض أو الطبع وعدمها فلا نزاع. فعندنا الحسن بالأمر، والقبح بالنهي، بل عينهما وعندهم الأمر للحسن، والنهي للقبح حتى لو لم يدركا بالعقل ضرورة أو نظرًا كان الشرع كاشفًا لا مبينًا).

في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث أفعال الباري تعالى مع أنها لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يذكره. أعني المأمور به والنهي عنه نظرًا إلى أنهما بخلقه، ومن آثار فعله، وإلى أنهما بتفسير الخصم يتعلقان بأفعال الباري إثباتًا ونفيًا. وقد اشتهر أن الحسن والقبح عندنا شرعيان[2] وعند المعتزلة عقليان[3]، وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل، وبمعنى الملاءمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم، وبالجملة كل ما يستحق المدح أو الذم في نظر

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٢٠١ - ٢١٦: المقصد الخامس: في الحسن والقبح. وانظر أيضًا «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٣/ ١٨٠ - ٢٢٢.

(٢) الحسن والقبح عندنا شرعيان: أي أن الحكم على الأفعال بالحسن والقبح تبعًا لأحكام الشرع الإلـٰهي. أي أنزلته الشرائع.

(٣) عقليان: أي أن الحكم على الأفعال بالحسن والقبح أمر عقلي يحكم بها العقل بغض النظر عما إذا أتت به الشرائع أم لا.

العقول ومجاري العادات، فإن ذلك يدرك بالعقل. ورد الشرع أم لا، وإنما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح أو الذم عاجلًا والثواب والعقاب آجلًا. ومبنى التعرض للثواب والعقاب على أن الكلام في أفعال العباد، فعند ذلك بمجرد الشرع بمعنى أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى، بل ما ورد الأمر به فهو حسن، وما ورد النهي عنه فقبيح من غير أن يكون للعقل جهة محسنة أو مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهي عنه صار حسنًا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله تعالى، يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، أو بالنظر كحسن الكذب النافع، وقبح الصدق الضار، أو بورود الشرع، كحسن صوم يوم عرفة، وقبح صوم يوم عيد.

فإن قيل: فأي فرق بين المدعيين في هذا القسم.

قلنا: الأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى أن الفعل أمر به فحسن، ونهى عنه فقبح، وعندهم من مقتضياته بمعنى أنه حسن فأمر به، أو قبح فنهى عنه، فالأمر والنهي إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته أو لجهاته، ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبيح يتناول بعضها فعل الباري، وفعل غير المكلف، والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح، وفوائد شرح مختصر الأصول.

أدلة أهل السنّة

(قال: لنا من السمع قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ومن العقل وجوه:

الأول: لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف حسنًا وقبحًا، كالقتل حدًا وظلمًا، والضرب تأديبًا وتعذيبًا، والكذب أو الصدق إنقاذًا وإهلاكًا.

الثاني: لو كانا بالذات لما اجتمعا كما في أخبار مَن قال لأكذبن غدًا أو هذا الذي تكلم به كاذب.

الثالث: العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لا مدح ولا ذم من الله تعالى إلا على ما يستقل العبد به.

وأما الاستدلال بأنهما لو كانا حقيقين، وهما ثبوتيان لكونهما مقتضى اللاحسن واللاقبح العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى، بل قيام الموجود

بالمعدوم لأنهما لكونهما الداعي والصارف يتقدمان الفعل. وبأنه إذا اختلفت الأفعال حسنًا وقبحًا بالذات، أو الاعتبار ويبطل اختيار الباري في شرعية الأحكام وتعيين الحلال والحرام فضعيف).

تمسك أصحابنا بوجوه يدل بعضها على أن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه، وبعضها على أنهما ليسا لذاته خاصة.

الأول: لو حسن الفعل أو قبح عقلًا لزم تعذيب تارك الواجب، ومرتكب الحرم، سواء ورد الشرع أم لا بناء على أصلهم في وجوب تعذيب مَن استحقه إذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

الثاني: لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسنًا ولا قبيحًا عقلًا، واللازم باطل باعترافكم. وجه اللزوم أن فعل العبد إما اضطراري، وإما اتفاقي. ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلًا.

أما الكبرى فبالاتفاق، وأما الصغرى فلأن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك، وإن تمكن فإن لم يتوقف الفعل على مرجح، بل صدر عنه تارة، ولم يصدر أخرى بلا تجدد أمر كان اتفاقيًا على أنه يفضي إلى الترجح بلا مرجح؛ وفيه انسداد باب إثبات الصانع، وإن توقف فذلك المرجح إن كان من العبد، فينقل الكلام إليه ويتسلسل، وإن لم يكن فمعه إن لم يجب الفعل، بل صح الصدور واللاصدور، عاد الترديد ولزم المحذور، وإن وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور.

واعترض بأن المرجح هو الإرادة التي شأنها الترجيح والتخصيص، وصدور الفعل معه، عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب إلا عند أبي الحسين.

ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف.

وأجيب أنه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء إلى مرجح لا يكون من العبد، ويجب معه الفعل، ويبطل استقلال العبد، ومثلهٗ لا يحسن ولا يقبح، ولا يصح التكليف به عندهم وأما الاعتراض بأنه استقلال في مقابلة الضرورة، ومنقوض بفعل الباري فقد عرفت جوابه.

الثالث: لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة، واللازم باطل فيما إذا تعين الكذب، لإنقاذ نبي من الهلاك، فإنه يجب قطعًا فيحسن، وكذا كل فعل يجب تارة، ويحرم أخرى كالقتل، والضرب حدًا وظلمًا.

واعترض بأن الكذب في الصورة المذكورة باقٍ على قبحه إلا إذا ترك إنجاء النبيّ أقبح منه، فيلزم ارتكاب أقل القبيحين تخلصًا عن ارتكاب الأقبح، فالواجب الحسن هو الإنجاء لا الكذب. وهذا إذا سلمنا عدم إمكان التخليص بالتعريض وإلا ففي المعاريض مندوحة عن الكذب[١].

والجواب: أن هذا الكذب لما تعين سببًا وطريقًا إلى الإنجاء الواجب كان واجبًا فكان حسنًا. وأما القتال ومحصله الضرب حدًا فأمرهما ظاهر.

الرابع: لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في إخبار مَن قال لأكذبن غدًا. لأنه إما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه، وإما كاذب فيلزم لكذبه قبحه، ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه، وقد يقرر اجتماع المتنافيين في إخبار الغدي كاذبًا، فإنه لكذبه قبيح، ولاستلزامه صدق الكلام الأول حسن أو لأنه إما حسن فلا يكون القبح ذاتيًا للكذب، وإما قبيح فيكون تركه حسنًا مع استلزامه كذب الكلام الأول وهو قبيح، ومبني الاستلزام على انحصار الأخبار الغدي في هذا الواحد. وقد يقرر بأنه إما صادق، وإما كاذب، وأيًا ما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه، ومبنى الكل على أن ملزوم الحسن حسن، وملزوم القبيح قبيح، وأن كل حسن أو قبح ذاتي، ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد، فيجتمع الحسن والقبح، وذلك إذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الإخبار عن نفسها بعدم الصدق، فيتلازم فيها الصدق والكذب، كما تقول هذا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس بصادق، فإن صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس، وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وأمسي، فيقال الكلام الذي أتكلم به غدًا ليس بصادق أو لا شيء مما أكلم به غدًا بصادق خارجية، ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به أمس صادق، فإن صدق كل من الكلام الغدي والأمسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس، وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الأذكياء، ولهذا سميتها مغلطة جذر الأصم[٢]، ولقد

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب باب ١١٦، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ١٠/ ٧٢، وابن السني في عمل اليوم والليلة ٣٢٢. والمعاريض من التعريض خلاف التصريح، ومندوحة: فسحة ومتسع.

(٢) جذر الأصم: الجذر في اصطلاح أهل الحساب يقال للعدد المضروب بنفسه. والجذر قسمان: منطق: وهو ما له جذر صحيح كالتسعة فإن له جذرًا صحيحًا وهو الثلاثة. والقسم الثاني: الأصم: وهو ما ليس له جذر صحيح كالعشرة فإن جذرها هو ثلاثة وسبع تقريبًا ليس صحيحًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٥٥).

تصفحت الأقاويل فلم أظفر بما يروي الغليل، وتأملت كثيرًا، فلم يظهر إلا أقل من القليل، وهو أن الصدق أو الكذب كما يكون حالًا للحكم أي للنسبة الإيجابية أو السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا، قد يكون حكمًا أي محكومًا به محمولًا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق، وذاك كاذب، ولا يتناقضان إلا إذا اعتبرا حالين لحكم واحد، أو حكمين على موضوع واحد بخلاف ما إذا اعتبر أحدهما حالًا للحكم، والآخر حكمًا لاختلاف المرجع اختلافًا جليًا. كما في قولنا: السماء تحتنا. . . صادق أو كاذب أو خفيًا. . . كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة، فأما إذا فرضناها كاذبة لم يلزم إلا صدق نقيضها، وهو قولنا هذا الكلام صادق، فيقع الصدق حكمًا للشخصية لا حالًا لحكمها، وإنما حال حكمها الكذب على ما فرضنا، والصدق حال للنسبة الإيجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الأصل، فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا إذا فرضناها صادقة، وحينئذٍ فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع أحدهما إلى حكم الشخصية والآخر إلى موضوعها. لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال.

الخامس: لو كان الفعل حسنًا أو قبيحًا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مرّ من الدليل، وجه اللزوم أن حسن الفعل مثلًا أمر زائد عليه، لأنه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه أو قبحه، ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه، وهذا معنى العرض، أما عدم القيام بنفسه، فظاهر. وأما الوجود فلأن نقيضه لا حسن وهو سلب إذا لم يكن سلبًا لاستلزام محلًا موجودًا فلم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة وإذا كان أحد النقيضين سلبيًا، كان الآخر وجوديًا ضرورة امتناع النقيضين ثم إنه صفة للفعل الذي هو أيضًا عرض يلزم قيام العرض بالعرض، واعترض بأن النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع، وبأن صورة السلب أعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم أن يكون سلبًا محضًا لجواز أن يكون مفهومًا كليًا يصدق على أفراد بعضها وجودي، وبعضها عدمي كالأمكن الصادق على الواجب والممتنع، وبأنه منقوض بإمكان الفعل، فإنه ذاتي له مع إجراء الدليل فيه، وإنما لم ينقضوا الدليل بأنه يقتضي أن لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض، لأن الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض، ومتعلق بالفعل لا صفة له، وقد بيّنا ذلك في شرح الأصول.

السادس: لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفاته وجهاته لم يكن الباري مختارًا في الحكم واللازم باطل بالإجماع. وجه اللزوم أنه لا بد في الفعل من حكم، والحكم على

خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري. بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه، وفيه نفي للاختيار.

واعترض بأنه وإن لم يفعل القبيح لصارف الحكمة، لكنه قادر عليه، بتمكن منه، ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على أن الحكم عندكم قديم، فكيف يكون بالاختيار، اللهم إلا أن يقصد الإلزام أو يراد جعله متعلقًا بالأفعال.

السابع: قبح الفعل أو حسنه إذا كان صارفًا عنه أو داعيًا إليه كان سابقًا عليه، فيلزم قيام الموجود بالمعدوم.

واعترض بأن الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح أو الحسن عند الحصول.

حسن الإحسان وقبح العدوان ليس موضع شك

(قال: تمسكوا بوجوه:

الأول: أن حسن الإحسان وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وإن لم يتدين قلنا: لا بالمعنى المتنازع.

الثاني: مَن استوى في غرضه الصدق والكذب، وإنقاذ الغريق وإهلاكه يؤثر الصدق والإنقاذ وما ذاك إلا لحسنهما عقلًا.

قلنا: بل لكونهما أصلح وأوفق لغرض العامة وأليق برقة الجنسية، على أن هذا القطع إنما هو عند فرض التساوي ولا تساوي فإنه محال.

الثالث: لو كان بالشرع لما ثبت أصلًا لأن امتناع كذب الباري، وأمره بالقبح، ونهيه عن الحسن يكون أيضًا بالشرع فيدور.

قلنا: قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على أنا لا نجعل الحسن بالأمر بل نفسه ولا دور حينئذٍ.

الرابع: لو لم يقبح منه الكذب وإظهار المعجزة عند الكاذب لم تثبت النبوّة.

قلنا: ربما يمكن الشيء ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات.

الخامس: من عرفه بذاته وصفاته وإنعاماته، ثم أشرك به ونسب إليه ما لا يليق به من الزوجية والولد، وسائر سمات الحدوث والنقصان، وأصرّ على الكفران، وعبادة الأوثان، علم قطعًا أنه في معرض الذم والعقاب.

قلنا: لما علم من استقرار الشرائع بذلك واستمرار العادات عليه.

السادس: لو لم يكن وجوب النظر عقليًا لزم إفحام الأنبياء عليهم السلام وقد مرّ ولقوة الأخيرين ذهب البعض منا إلى الحسن والقبح عقلًا في بعض الأفعال).

للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه:

الأول: وهو عمدتهم القصوى أن حسن مثل العدل والإحسان، وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة[١] والدهرية[٢] وغيرهم، بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات. وذلك مع اختلاف أغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواصفاتهم. فلولا أنه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك.

والجواب: منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع، وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى، واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه، بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم وعدمها، ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بأنا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم، وبالقبح خلافه، وأما اعتراضهم بأنه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد، فكذا في الغائب قياسًا، فلا يخفى ضعفه. كيف، وغير المتشرع بما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب.

---

(١) البراهمة: هم فئات من الهنود ينكرون النبوات أصلًا ورأسًا، ينسبون إلى براهم وليس إلى النبيّ إبراهيم عليه السلام، كما يزعم البعض خطأً، لكن البراهمة يقولون بحدوث العالم وتوحيد الصانع، وجعلوا للعقل المكان الأول الذي من خلاله يعرف الله ويعبد، لا عن طريق رسول، وقد افترقوا أصنافًا شتى، منهم أصحاب البدوة، وأصحاب الفكرة، وأصحاب التناسخ (الملل والنحل ص ٥٠٦). وقال في كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٢٠: يزعم البراهمة أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام ويقولون: إن لنا كتابًا كتبه إبراهيم عليه السلام من نفسه من غير أن يقول إنه من عند ربه، فيه ذكر الحقائق وهو خمسة أجزاء، فأما أربعة أجزاء فإنهم يبيحون قراءتها لكل أحد، وأما الجزء الخامس فإنهم لا يبيحونه إلا للآحاد منهم لبعد غوره. وقد اشتهر بينهم أن مَن قرأ الجزء الخامس لا بد أن يؤول ويرجع أمره إلى الإسلام فيدخل في دين محمد. وهذه الطائفة أكثر ما توجد في بلاد الهند.

(٢) الدهرية: فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إلى الدهر كما أخبر الله تعالى عنهم بقولهم: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وذهبوا إلى ترك العبادات رأسًا لأنها لا تفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثمّ إلا أرحام تدفع وأرض تبلع وسماء تقلع وسحاب تقشع وهواء تقمع، ويسمّون الملاحدة أيضًا. فهم عبدوا الله من حيث الهوية (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٨٠٠).

الثاني: أن مَن استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح أصلًا ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق، وتقبيح الكذب، فإنه يؤثر الصدق قطعًا وما ذاك إلا لأن حسنه ذاتي ضروري عقلي، وكذلك إنقاذ مَن أشرف على الهلاك حيث يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحًا وثناء.

والجواب: أن إيثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض إنما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص، واندفاع حاجته لا على الإطلاق. كيف والصدق ممدوح، والكذب مذموم عند العقلاء. وعلى مذهبكم عند الله أيضًا بحكم العقل. ولو فرضنا الاستواء من كل وجه، فلا نسلم إيثار الصدق قطعًا، وإنما القطع بذلك عند الفرض والتقدير، فيتوهم أنه قطع عند وقوع المقدر المفروض، وقد أوضحنا الفرق في فوائد شرح الأصول[١].

وأما إنقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة، وكله يتصور مثل تلك الحالة لنفسه، فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه إلى استحسانه من نفسه في حق غيره.

وبالجملة لا نسلم أن إيثار الصدق والإنقاذ عند مَن لم يعلم استقرار الشرائع على حسنها إنما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل لأمر آخر.

الثالث: لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلًا، لأن العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه، وبكذب ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه، وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به، وذلك إما بالعقل والتقدير أنه معزول لا حكم له، وإما بالشرع فيدور.

والجواب: أنّا لا نجعل الأمر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح، والقبح عن كونه متعلق النهي والذم. قال إمام الحرمين[٢]: ومما يجب التنبيه له أن قولنا لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع

---

(١) شرح الأصول: هو كتاب «شرح الأصول والجمل من مهمات العلم والعمل في المنطق والحكمة لابن سينا» لعز الدين سعد بن منصور المعروف بابن كمونة عز الدولة الإسرائيلي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ. أتى فيه بجميع ألفاظ ابن سينا من غير إخلال إلا بما هو لضرورة اندراج الكلام وخرج ما التقطه من كتب الحكماء ومن شرح العلّامة نصير الدين الطوسي وما استنبطه فكره فصار كتابًا كالشرح للإشارات. ولعل صاحب المقاصد عمل عليه بعض الخطوط والتعليقات (كشف الظنون ١/ ٩٥).

(٢) إمام الحرمين: تقدمت ترجمته.

تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدًا على الشرع موقوفًا إدراكه عليه وليس الأمر كذلك. بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبح، فإذا وصفنا فعلًا بالوجوب، فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب، وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجابًا، وكذا الحظر.

هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم ودور.

الرابع: لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز إظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب إثبات النبوة.

والجواب: أن الإمكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع أصلًا كسائر العاديات.

الخامس: إنا قاطعون بأنه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته، وصفاته أن يشرك به، وينسب إليه الزوجة والولد، وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى أنه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع أو لم يرد.

والجواب: أن مبنى القطع على استقرار الشرائع على ذلك، واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزًا في العقول حيث يظن إنه بمجرد حكم العقل.

السادس: لو لم يكن وجوب النظر، وبالجملة أول الواجبات عقليًا لزم إقحام الأنبياء وقد مرّ بجوابه، ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض أهل السنّة وهم الحنفية إلى أن حسن بعض الأشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب أول الواجبات، ووجوب تصديق النبيّ وحرمة تكذيبه دفعًا للتسلسل، وكحرمة الإشراك بالله، ونسبة ما هو في غاية الشناعة إليه على مَن هو عارف به وبصفاته، وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في أن كل واجب حسن، وكل حرام قبيح إلا أنهم لم يقولوا بالوجوب أو الحرمة على الله تعالى، وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لأفعال العباد هو الله تعالى، والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير إيجاب ولا توليد، بل بإيجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض.

[المبحث الرابع]
لا قبيح من الله تعالى(١)

(قال: المبحث الرابع: لا قبيح من الله تعالى وإن كان هو الخالق للكل، ولا واجب عليه وإن حسن أفعاله بحكم الشرع.

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/٢١٦ ـ ٢٢١: المقصد السادس: إن الله لا يفعل القبيح.

والمعتزلة لما قالوا بوجوب أشياء عليه، وثبوت قبائح بالعقل ذهبوا إلى أن يفعل البتة ما وجبْ ويترك ما قبح فوقع الإيقان على أنه لا يفعل قبيحًا، ولا يترك واجبًا، واضطروا في تفسير الواجب عليه تعالى ثم اضطروا إلى أن معناه أنه يفعله البتة، وإن جاز تركه وهو مع كونه رجمًا بالغيب مجرد تسمية).

لا خلاف في أن الباري لا يفعل قبيحًا، ولا يترك واجبًا. أما عندنا فلأنه لا قبح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع، ولا يتصور في فعله. وأما عند المعتزلة فلأن كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة، وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة. وسيجيء ذكر ما أوجبوا عليه، فإن قيل: الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح، وقد خلقها الله تعالى.

قلنا: نعم إلا أن خلق القبيح ليس بقبيح، فهو موجد القبائح لا فاعلٍ لها.

فإن قيل: فلا يفعل الحسن أيضًا لأنه لا حكم عليه أمرًا كما لا حكم عليه نهيًا. والإجماع على خلافه.

قلنا: قد ورد الشرع بالثناء عليه في أفعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح، والثناء عند الله تعالى، وأما إذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالأمر أظهر.

فإن قيل: الذي ثبت من مذهبنا هو أنه لا واجب عليه بمعنى أن شيئًا من أفعاله ليس مما أمر الشارع به، وحكم بأن فاعله يستحق المدح، وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة إنما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل، أو بمعنى اللزوم عليه كما في تركه من الإخلال بالحكمة.

قلنا: على الأول لا نسلّم أنه يستحق الذم عقلًا على فعل أو ترك، فإنه المالك على الإطلاق. وعلى الثاني لا نسلم أن شيئًا من أفعاله يكون بحيث يحل تركه بحكمة لجواز أن يكون له في كل فعل أو ترك حِكم ومصالح لا تهتدي إليها العقول، فإنه الحكيم الخبير على أنه لا معنى للزوم عليه إلا عدم التمكن من الترك، وهو ينافي الاختيار. ولو سلّم فلا يوافق مذهبهم أن صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير أن ينتهي الوجوب. ولهذا اضطر المتأخرون منهم إلى أن معنى الوجوب على الله أنه يفعله البتة، ولا يتركه، وإن كان الترك جائزًا كما في العاديات. فإنا نعلم قطعًا أن جبل أحد باقٍ على حاله لم ينقلب ذهبًا وإن كان جائزًا.

والجواب: أن الوجوب حينئذٍ مجرد تسمية والحكم بأن الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبًا جهالة وادعاء من شرذمة بخلاف العاديات، فإنها علوم ضرورية خلقها الله

تعالى لكل عاقل، والعجب أنهم لا يسمون كل ما أخبر به الشارع من أفعاله واجبًا عليه، مع قيام الدليل على أنه يفعله البتة.

[المبحث الخامس]

جواز تكليف ما لا يطاق ولا تعلل أفعاله تعالى(١)

(قال: المبحث الخامس: لا يمتنع تكليف ما لا يطاق، ولا تعلل أفعاله بالأغراض خلافًا للمعتزلة، وعمدتهم أن تكليف ما لا يطاق سفه، والفعل الخالي عن الغرض عبث، فلا يليق بالحكيم، وقد عرفت ضعفهما).

جعل أصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض من فروع مسألة الحسن والقبح، وبطلان القول، بأنه يقبح منه شيء، ويجب عليه فعل أو ترك، لأن المخالفين إنما عوّلوا في ذلك على أن تكليف ما لا يطاق سفه، والفعل الخالي عن الغرض فيما شأنه ذلك عبث، وكلاهما قبيح، لا يليق بالحكمة، فيجب عليه تركه. والمعتزلة منهم مَن ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق، حتى زعم بعض جهلتهم أن غير العقلاء كالصبيان والمعاينة، يستقبح ذلك، بل البهائم أيضًا بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والأذناب وكثير من الأعضاء عند عدم الطاقة، وأنت خبير بأن هذا منافرة للطبع وألم ومشقة وتضرر لا قبح بالمعنى المتنازع، ومنهم مَن أثبته بقياس الغائب على الشاهد، فإن العقلاء حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية، بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه، ويذمونهم على ذلك، معللين بالعجز وعدم الطاقة.

والجواب: أن ذلك من جهة قطع المستقبحين بأن أفعال العباد معللة بالأغراض وأن مثل ذلك منافٍ لغرض العامة، ومصلحة العالم، ولا كذلك تكليف علام الغيوب إما لتنزه أفعاله من الغرض وإما لقصده حكمًا ومصالح لا تهتدي إليها العقول.

فإن قيل: كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لا في التكليف لأسرار أُخَر كما في التحدي.

(١) انظر شرح المواقف ٨/٢٢٢ ـ ٢٢٣، المقصد السابع: جواز تكليف ما لا يطاق. وانظر أيضًا «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٣/١٩٠ ـ ١٩٧: الفصل الثامن: في إثبات أن التكليف بما لا يطاق واقع وأنه متى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال إنه تعالى يراعي مصالح العباد.

قلنا: نحن أيضًا إنما نعتبر احتمال أسرار أخر في ذلك التكليف، وفي تثبيت استحقاق العقاب.

(قال: ثم المتنازع في الأول ما أمكن في نفسه ولم يقع متعلقًا لقدرة العبد أصلًا كخلق الأجسام أو عادة كالصعود إلى السماء لا ما امتنع لذاته كجمع النقيضين. فإن الجمهور على امتناع التكليف به بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به واقعًا، والمستحيل لا يتصور إلا على سبيل التشبيه والنفي ولا ما امتنع لسابق علم أو إخبار من الله تعالى بعدم وقوعه، فإن التكليف به واقع وفاقًا. ثم النزاع في الجواز، وإلا فالوقوع منفي بحكم النص والاستقراء، وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العذاب على الترك، وإلا فعل قصد التعجيز واقع وفاقًا، وبهذا يظهر أن تمسك المانعين بمثل ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ليس على المتنازع، وكذا تمسك المجوزين بمثل ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ﴾ [البقرة: ٢٣] وبأن فعل العبد ليس بقدرته وبأن التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبأن مَن علم الله أنه لا يؤمن مكلف بالإيمان مع استحالته منه لاستحالة الجهل على الله تعالى. وفي كلام كثير من المحققين أن التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع. لأن مثل أبي لهب[1] مكلف بأن يصدق في جميع ما جاء به، ومن جملته أنه لا يصدقه أصلًا، فقد كلّف بأن يصدقه في أنه لا يصدقه، وهو جمع للنقيضين.

والجواب: بأن المكلف به ليس إلا تحصيل الإيمان وهو ممكن في نفسه ممتنع لسابق العلم والإخبار، أو بأنه إنما كلّف التصديق بما عدا هذا الإخبار ضعيف).

يشير إلى تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من أصحابنا، فإنه حكي عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته، كجعل القديم محدثًا وبالعكس، وعن بعضهم أن تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه أو أراد ذلك أو أخبر به كلها تكليف ما لا يطاق.

فنقول مراتب ما لا يطاق ثلاثة أدناها ما يمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه، أو لإرادته ذلك أو لإخباره بذلك، ولا نزاع في وقوع التأليف به فضلًا عن الجواز فإن مَن

(١) أبو لهب: هو عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم من قريش، عم رسول الله ﷺ، ومن أشد الناس عداوة لرسول الله ﷺ وللمسلمين، كان غنيًا عتيًا كبر عليه أن يتبع دينًا جاء به ابن أخيه فآذى أنصاره وحرّض عليهم وقاتلهم، كان أحمر الوجه فلقب بأبي لهب مات بعد وقعة بدر بأيام ولم يشهدها عام ٢ هـ.

مات على كفره، ومَن أخبر الله تعالى بعدم إيمانه يعد عاصيًا إجماعًا وأقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق، وجمع الضدين أو النقيضين. وفي جواز التكليف به تردد بناء على أنه يستدعي تصوّر المكلف به واقعًا، والممتنع هل يتصور واقعًا؟ فيه تردد.

فقيل: لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقبل تصوره. إنما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع. ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن بين السواد والبياض أو على سبيل النفي بأن يحكم العقل بأنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء[1] وله زيادة تحقيق وتفصيل أوردناها في شرح الأصول.

والمرتبة الوسطى ما أمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقًا لقدرة العبد أصلًا كخلق الجسم أو عادة كالصعود إلى السماء، وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العقاب على تركه لا إلى قصد التعجيز، وإظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن، فإنه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق.

فإن قيل: تكليف الجماد ليس بأبعد من هذا لجواز أن يخلق الله تعالى فيه الحياة والعلم والقدرة. فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته.

قلنا: لأن شرط التكليف، الفهم، ولا فهم للجماد حين هو جماد، ثم الجمهور على أن النزاع إنما هو في الجواز وأما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء، وبشهادة مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وبما ذكرنا يظهر أن كثيرًا من التمسكات المذكورة في كلام الفريقين لم ترد على المتنازع أما للمانعين فمثل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فإنه إنما ينفي الوقوع لا الجواز.

فإن قيل: ما علم الله أو أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال، هو جهله أو كذبه تعالى عن ذلك، وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال، فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى، وإنما بصدق لو كان لزوم المحال لذاته.

---

(١) الشفاء: هو كتاب «الشفاء في المنطق» للشيخ الرئيس أبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ.

أما لو كان لعارض كالعلم أو الخبر فيما نحن فيه فلا، لجواز أن يكون هو ممكنًا في نفسه، ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض، ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقريرًا آخر وأما للمجوزين فوجوه: منها مثل قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] وذلك لأنه تكليف تعجيز، لا تكليف تحقيق. ومنها أن فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته، فلا يكون بقدرة العبد وهي معنى ما لا يطاق وذلك لأن معنى ما لا يطاق أن لا يكون متعلقًا بقدرة العبد، وما وقع التكليف به متعلق بقدرته، وإن كان واقعًا بقدرة الله تعالى، ومنها أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف إلا بغير المقدور، وذلك لأن القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون إلا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق، وليس كذلك. ومنها أن من علم الله تعالى منه أنه لا يؤمن، بل يموت على الكفر مكلف بالإيمان وفاقًا، مع استحالته منه لأنه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلًا.

يقال لا نسلّم أنه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلًا، بل لزم أن يكون العلم المتعلق به من الأزل، أنه يموت مؤمنًا، فإن العلم تابع للمعلوم، فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم إلى جهل كما إذا قدرت الآتي بالقبيح آتيًا بالحسن، فإنه يكون من أول الأمر مستحقًا للمدح لا منقلبًا من استحقاق الذم إلى استحقاق المدح، لأنا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بأنه يموت كافرًا، فعلى تقدير الإيمان يكون الانقلاب ضروريًا، وكذا الكلام فيمن أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن كأبي جهل[1]، وأبي لهب[2] وأضرابهما، وقد عرفت أن هذا ليس من المتنازع، فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردًا على محل النزاع وأما على تقرير كثير من المحققين، فيدل على أن التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع.

قال إمام الحرمين في الإرشاد[3].

فإن قيل: ما جوزتموه عقلًا من تكليف المحال، هل اتفق وقوعه شرعًا؟

---

(١) أبو جهل: هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي، أشد الناس عداوة لرسول الله ﷺ في صدر الإسلام، وأحد دهاة قريش في الجاهلية، قتل في وقعة بدر سنة ٢ هـ.

(٢) أبو لهب: تقدمت ترجمته قبل قليل.

(٣) الإرشاد: هو كتاب «الإرشاد في الكلام» للإمام أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشهير بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ.

قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعًا فإن الرب تعالى أمر أبا جهل بأن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع بين النقيضين.

وكذا ذكر الإمام الرازي في المطالب العالية[1] وقال أيضًا، أن الأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان أمر يجمع الوجود والعدم، لأن وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة، وذلك بحصول عدم الإيمان، وأجاب بعضهم بأن ما ذكر لا يدل على أن المكلف به هو الجمع، بل تحصيل الإيمان، وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب أصله، وإن امتنع لسابق علم أو إخبار للرسول بأنه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر، لأن الكلام فيمن وصل إليه هذا الخبر، وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بأن الإيمان في حق مثل أبي لهب هو التصديق بما عدا هذا الإخبار، وهذا في غاية السقوط، وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ودلالتها إما على الجواز فظاهر، وإما على الوقوع فلأنه إنما يستفاد في العادة عما وقع في الجملة لا عما أمكن ولم يقع أصلًا.

والجواب: أن المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف.

(قال: وأما نفي الغرض فمن أدلة القوم ما يفيد لزوم النفي كقولهم لو كان فاعلًا لغرض كان ناقصًا في ذاته مستكملًا بغيره. وقولهم قد ثبت استناد الكل إليه ابتداء من غير أن يكون البعض غرضًا وتبعًا للبعض، ومنها ما يفيد نفي اللزوم كقولهم لا بد من الانتهاء إلا ما يكون البعض لغرض قطعًا للسلسلة، وقولهم لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع لأحد، وهذا أقرب تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام مما يشهد به النصوص، ويكاد يقع عليه الإجماع وبه يثبت القياس).

ما ذهب إليه الأشاعرة أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، يفهم من بعض أدلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله معللًا بالغرض، ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم، بمعنى أن ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الأول وجهان:

---

(١) انظر «المطالب العالية من العلم الإلٰهي» ٣/ ١٩٠ ـ ١٩٧: الفصل الثامن: في إثبات أن التكليف بما لا يطاق واقع وأنه متى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال إنه تعالى يراعي مصالح العباد.

أحدهما: لو كان الباري فاعلًا لغرض لكان ناقصًا في ذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا بد في الغرض من أن يكون وجوده أصلح للفاعل من عدمه، وهو معنى الكمال، لا يقال لعل الغرض يعود إلى الغير فلا تتم الملازمة. لأنا نقول: وحصول ذلك الغرض للغير لا بد أن يكون أصلح للفاعل من عدمه، وإلا لم يصلح غرضًا لفعله ضرورة، وحينئذٍ يعود الإلزام، وردّ بمنع الضرورة، بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير.

وثانيهما: لو كان شيء من الممكنات غرضًا لفعل الباري لما كان حاصلًا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لأن ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل إليه ابتداء من غير أن يكون البعض أولى بالغرضية والتبعية من البعض. لا يقال معنى استناد الكل إليه ابتداء أنه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا أن يوجد ممكنًا. وذلك الممكن ممكنًا آخر على ما يراه الفلاسفة. وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم، والوصول إلى المنتهى على الحركة ونحو ذلك ما لا يحصى. لأنا نقول الذي يصلح أن يكون غرضًا لفعله ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط. وردّ بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بأن إيصال بعض اللذات قد لا يمكن إلا بخلق وسائط كالإحساس، ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك.

ومن الثاني وجهان: **أحدهما** أنه لا بد من انقطاع السلسلة إلى ما يكون غرضًا، ولا يكون لغرض، فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه. **وثانيهما** أن مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لأحد، والحق أن تعليل بعض الأفعال لا سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود، والكفارات، وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص أيضًا شاهدة بذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، و﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢] الآية، ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية، ولهذا كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بهم، وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث.

(قال: خاتمة: ذهبت المعتزلة إلى أن الغرض من التكليف هو التعريض للثواب فإنه لا يحسن بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق ويدل عليه وجوه:

الأول: مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ﴾ [النساء: ١٣] الآية.

الثاني: أنه لا غرض سواء إجماعًا لأنهم لا يثبتون الغرض ونحن ننفي غيره فتعين.

الثالث: أن التكليف بالمشاق إضرار وهو بدون استحقاق، ولا منفعة ظلم، فيكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة.

وردّ بأن المترتب قد يكون فضلًا من الله تعالى لا أثرًا لما ترتب عليه، وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة وتصديق فيمن آمن فمات.

ولا نسلم الإجماع على أنه لا غرض سواه، فقيل الابتلاء، وقيل الشكر، وقيل حفظ النظام، وقيل أمر لا طريق إليه للعقل.

ولو سلم فلا يفيد كونه الغرض إلا بعد ثبوت لزوم الغرض ولم يثبت).

ولو بالنسبة إلى مَن مات على الكفر أو الفسق هو التعريض للثواب أعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم، فإن ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في أن للأفعال والتروك الشاقة تأثيرًا في إثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والأحاديث الدالة على ترتب الثواب. استحقاق التعظيم على تلك الأفعال والتروك، ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [الفتح: ١٧]، ﴿ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴿٩٧﴾﴾ [النحل: ٩٧] إلى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة العقول.

أما أولًا: فلأن الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥] ولا غرض سوى ذلك إجماعًا لأنا لا نثبت غيره، والمخالف لا يثبت الغرض أصلًا.

وأما ثانيًا: فلأن العبث على أمر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب إضرار وإضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى، فالتعريض لتلك المنافع، والتمكين من اكتساب السعادة الأبدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره.

وأجيب: **أولًا** بأنا لا نسلّم أنه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق. أمّا على أنه لا يقبح من الله تعالى شيء فظاهر، وأما على التنزل والقول بالقبح العقلي، فلأن إفادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد، ولا لغيره محض الكرم والحكمة، وغلطهم إما نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالأعمال، وبين كون المفاد والمنعم به لائقًا

بحال المنعم عليه. فإن إفادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعود جودًا ولا يستحسن عقلًا، فتوهموا أن إيصال النعيم إلى غير مَن عمل الصالحات من هذا القبيل. ولا خفاء في أن هذا إما هو على تقدير التكليف، وإما على تقدير عدمه وكون الإنسان غير مكلف بأمر ولا نهي. فكيف يتصور قبح إفاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير.

وثانيًا: بأن ترتب الثواب على الأعمال لا يدل على أن لها تأثيرًا في إثبات الاستحقاق لجواز أن يكون فضلًا من الله تعالى دائرًا مع العمل، كيف وجميع الأفعال لا تفي لشكر القليل مما أفاض من النعماء، وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر[1] لمجرد تصديق القلب وإقرار اللسان فيمن آمن فمات في الحال. وبهذا يظهر أنه لا حاجة في إثبات الاستحقاق إلى ما شرع من التكاليف على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة التي يسميه الإمام حجة الإسلام[2] بعلم السر.

وثالثًا: بأنه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الإجماع على أنه لا غرض سوى ما ذكرتم. فقد قيل: الغرض الابتلاء، وقيل شكر النعماء، وقيل حفظ نظام العالم، أو تهذيب الأخلاق، ويحتمل أن يكون أمرًا لا تهتدي إليه العقول وبهذا يندفع كونه ظلمًا لأن الإضرار لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية، وكان التصرف في خاص ملكه.

ورابعًا: بأن العمل والثواب على ما ذكرتم يشبه إجازة ولا بد فيها من رضى الأجير، وإن كان الأجر أضعاف الآلاف لأجرة المثل. والحق على أن القول بالقبح العقلي، ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الأمر في تكليف الكافر للقطع بأنه إضرار

---

(١) هو جزء من حديث تمامه: عن أبي هريرة عن النبيّ ﷺ قال: «قال الله عزّ وجلّ: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». وقد رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في التوحيد باب ٣٥، وبدء الخلق باب ٨، وتفسير سورة ٢، باب ١، ومسلم في الإيمان حديث ٣١٢، والجنة حديث ٢، ٣، ٤، ٥، والترمذي في الجنة باب ١٠٥، وتفسير سورة ٣٢، باب ٢، وسورة ٥٦، باب ١، وابن ماجه في الزهد باب ٣٩، والدارمي في الرقاق باب ٩٨، ١٠٥، وأحمد في المسند ٢/٣١٣، ٣٧٠، ٤٠٧، ٤١٦، ٤٣٨، ٤٦٢، ٤٦٦، ٤٩٥، ٥٠٦، ٥/٣٣٤.

(٢) الإمام حجة الإسلام: هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

من جهة أنه إلزام أفعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاقًا لعذاب دائم، وإن كان مسببًا عن سوء اختياره ولا خفاء في أن مثله يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى، وكون تكليف الكافر لغرض التعرض والتمكين أي جعله في معرض الثواب، ومتمكنًا من اكتسابه، إنما يحسن إذا لم يعلم قطعًا أنه لا يكتسب الثواب، وأن استحقاقه العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان منتفيًا لولا هذا التكليف.

وأجاب بعض المعتزلة بأن لنا أصلًا جليلًا تنحل به أمثال هذه الشبه، وهو أنه قد يستقبح الفعل في بادىء النظر مع أن فيه حكم ومصالح إذ ظهرت عاد الاستقباح استحسانًا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام، وكما في تعذيب الإنسان ولده أو عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات. وعلى هذا ينبغي أن يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من أفعال الباري تعالى وتقدس وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام، وبه تبين حسن خلق المؤذيات، وإبليس وذريته ونحو ذلك.

قلنا: إذا تأملتم فهذا الأصل عليكم لا لكم والله أعلم.



الفصل السادس

في تفاريع الأفعال

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: الهدى قد يراد به الامتداد.

المبحث الثاني: في اللطف والتوفيق.

المبحث الثالث: في الأجل والوقت.

المبحث الرابع: الرزق ما ساقه الله فانتفع به.

المبحث الخامس: السعر تقدير ما يباع الشيء.

المبحث السادس: ادّعاء المعتزلة في أمور تجب على الباري تعالى.



[الفصل السادس]

[في تفاريع الأفعال]

المبحث الأول

الهدى قد يراد به الامتداد[1]

(ويقابله الضلال. وقد يراد به الدلالة على الطريق الموصل، ويقابله الإضلال، وقد تستعمل الهداية في الدعوة إلى الحق وفي الإبانة وفي الإرشاد في الآخرة، إلى طريق الجنة، والإضلال في الإضاعة والإهلاك، وقد يسندان مجازًا إلى الأسباب.

وأما الخلاف في ما يدل على اتصاف الباري تعالى بالهداية والإضلال[2] والطبع[3] والختم[4] على قلوب الكفرة المشركين في طغيانهم، فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لما ثبت من أنه الخالق وحده. وعند المعتزلة، الهداية الدلالة الموصلة إلى البغية أو البيان بمعنى نصب الأدلة أو منح الألطاف، والإضلال الإهلاك والتعذيب أو التسمية والتلقيب بالضال، أو منع الألطاف أو الإسناد مجاز، وهذا مع ابتنائه على فاسد أصلهم يأباه ظاهر كثير من الآيات).

---

(١) الامتداد: عند الحكماء يطلق على الصورة الجسمية، وكذلك الممتد يطلق على الصورة الجسمية (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢٦٢).

(٢) الهداية والإضلال: كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقوله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقوله تعالى: ﴿مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾ [الأعراف: ١٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ [الفرقان: ٣١].

(٣) الطبع: كما في قوله تعالى: ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٩]. وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾ [يونس: ٧٤]. وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾ [النحل: ١٠٨].

(٤) الختم: كما في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ﴾ [يونس: ٦٥].

قد جرت العادة بتعقيب مسألة خلق الأعمال بمباحث الهدى والضلال والأرزاق والآجال، ونحو ذلك، فعقدنا لها فصلًا وسميناه بفصل تفاريع الأفعال لابتناء عامة مباحثه على أنه تعالى هو الخالق لكل شيء، وأنه لا قبح في خلقه وفعله، وإن قبح المخلوق.

قال المبحث الأول: الهدى قد يكون لازمًا بمعنى الابتداء أي وجدان طريق توصل إلى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصل، وقد يكون متعديًا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والإرشاد إليه، ويقابله الإضلال بمعنى الدلالة على خلافه، مثل أضلني فلان عن الطريق. وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ [فصلت: ١٧] أي دعوناهم إلى طريق الحق، ﴿فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] أي على الاهتداء. وبمعنى الإثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والأنصار: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝٥﴾ [محمد: ٥]، وقيل: معناه الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة، ويستعمل الإضلال في معنى الإضاعة والإهلاك كقوله تعالى: ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [محمد: ٤]، ومنه ﴿أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة: ١٠] أي هلكنا، وقد يسندان مجازًا إلى الأسباب كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وكقوله تعالى حكاية: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا﴾ [إبراهيم: ٣٦]، وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وأمّا الكلام في الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والإضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٢٥﴾ [يونس: ٢٥]، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ۝١٧٨﴾ [الأعراف: ١٧٨]، ﴿إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]، ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥]، ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الأنعام: ٢٥]، ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] إلى غير ذلك. فهي عندنا راجعة إلى خلق الإيمان والاهتداء، والكفر والضلال بناء على ما مرَّ من أنه الخالق وحده خلافًا للمعتزلة بناء على أصلهم الفاسد. أنه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الإرشاد إلى طريق الحق بالبيان، ونصب الأدلة أو الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة، والإضلال على الإهلاك، والتعذيب أو التسمية والتثبيت والتلقيب بالضال أو الوجدان ضالًا ولما ظهر على بعضهم أن بعض هذه المعاني تقبل التعليق بالمشيئة

وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر، وبعضها ليس مضافًا إلى الله تعالى دون النبيّ ﷺ، وبعض معاني الإضلال لا يقابل الهداية، جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة إلى النعيم والإضلال مع أنه فعل الشيطان مسندًا إلى الله تعالى مجازًا لما أنه بأقداره، وتمكينه، ولأن ضلالهم بواسطة ضربه المثل في ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، أو بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، ونحن نقول: بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أم لا والعدول إلى المجاز، إنما ليصح عند تعذر الحقيقة، ولا تعذر. وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل بأن إضافة الهداية والإضلال إلى الله تعالى ليست إلا بطريق الحقيقة والله الهادي.

المبحث الثاني
اللطف[1] والتوفيق

(قال: المبحث الثاني: اللطف والتوفيق والعصمة[2] خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية. فالموفق لا يعصي وبالعكس وقيل: العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب، وقيل: خاصية يمتنع بسببه صدور الذنب عنه، وقالت الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه، وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركًا أو إتيانًا أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين، ويسميان المحصل والمقرب، ويختص المحصل للواجب باسم التوفيق، وترك القبيح باسم العصمة، وقيل: التوفيق. خلق لطف يعلم الله أن العبد يطيع عنده. والخذلان منع اللطف، والعصمة لطف لا داعي معه إلى ترك الطاعة، ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما. قالوا: واللطف يختلف

---

(١) اللطف: هو الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلجاء أي الاضطرار كبعثة الأنبياء، فإنا نعلم بالضرورة أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية. ثم الشيعة والمعتزلة يوجبون اللطف على الله تعالى، ومعنى الوجوب استحقاق تاركه الذم. وأهل السنّة لا يقولون به أي بالوجوب، وردّوا عليه بأنا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر لكان لطفًا وأنتم لا توجبون ذلك على الله تعالى (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٠٦).

(٢) العصمة: عند الأشاعرة أن لا يخلق الله في العبد ذنبًا بناءً على ما ذهبوا إليه من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً. وقيل: العصمة عند الأشاعرة هي خلق قدرة الطاعة. وعند الحكماء ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور أي المعاصي. وقد أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الأنبياء عن تعمّد الكذب فيما دلّ المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله إلى الخلائق (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١١٨٤).

باختلاف المكلفين، وليس في معلومه ما هو لطف في حق الكل، ومن هـٰهنا حملوا المشيئة في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣] على مشيئة قسر وإلجاء).

خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية، والعصمة هي التوفيق بعينه، فإن عممت كانت توفيقًا عامًا، وإن خصصت كانت توفيقًا خاصًا كذا ذكره إمام الحرمين[1] وقال: ثم الموفق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس، ومبناه أن القدرة مع الفعل وليست نسبته إلى الطرفين على السواء. ومن أصحابنا مَن قال: العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب.

وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه. وقيل: خاصية في نفس الشخص أو بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه.

ورد بأنه لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به.

وفي كلام المعتزلة أن اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركًا أو إتيانًا أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين، فإن كان مقربًا من الواجب أو ترك القبيح يسمى لطفًا مقربًا وإن كان محصلًا له فلطفًا محصلًا، ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق، والمحصل لترك القبيح باسم العصمة، ومنهم مَن قال: التوفيق خلق اللطف بعلم الله تعالى أن العبد يطيع عنده، والخذلان منع اللطف، والعصمة لطف لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة، ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما، واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى أن العبد يطيع عنده.

المبحث الثالث

حقيقة الأجل[2]

(قال: المبحث الثالث: الأجل الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه وهو واحد والموت من فعل الله تعالى، وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جري العادة، والمقتول ميت بأجله، ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حياته. وقال

---

(١) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، المتوفى سنة ٤٧٨ هـ (تقدمت ترجمته).

(٢) الأجل: انظر كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠٢ ـ ١٠٣، حيث فسّر مصطلح الأجل كما هو مفسّر هنا تمامًا.

أبو الهذيل[1] يموت البتة في ذلك الوقت، وقال كثير من المعتزلة: بل يعيش البتة إلى أمد هو أجله. لنا مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]، وأنه إذا لم يعلم الأجل لم يعلم الموت ولا الحياة. وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ﴾ [فاطر: ١١]، معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة البر في العمر مع أن الخبر من باب الآحاد يحتمل كثرة الخير والبركة، وتجويز تأخر الموت ليس تغييرًا لعلم الله، بل تقريرًا لأن عدم القتل إنما يتصور على تقدير العلم بذلك، ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل، وارتكبه من النهي لا لما في المحل من الموت).

في اللغة الوقت، وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال أجل هذا الدين شهران أو آخر الشهر، وفسر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام: ٢] بعضهم بأجل الموت وأجل القيمة، وبعضهم بما بين أن يخلق الله الموت، وما بين الموت والبعث، ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة، فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه، ثم من قواعد الباب أن المقتول ميت بأجله أي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الأزل وقتله حاصل بإيجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة، ولا توليدًا، وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت، وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر بدل بالموت بدل القتل، وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة. فزعم الكعبي[2] أن المقتول ليس بميت لأن القتل فعل العبد، والموت لا يكون إلا فعل الله تعالى أي مفعوله، وأثر صنعه.

وردّ بأن القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول، وإنما فيه الموت، وانزهاق الروح الذي هو إيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة، وكأنه يريد بالقتل

---

(١) أبو الهذيل: هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهذيل العلّاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ (تقدمت ترجمته في هذا الجزء).

(٢) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، أبو القاسم، ولد في بلخ سنة ٢٧٣ هـ وفيها توفي سنة ٣١٩ هـ، أحد أئمة الاعتزال، وشيخ الفرقة الكعبية، له عدة مؤلفات، منها: «أدب الجدل»، «أوائل الأدلة» في أصول الدين، «تجريد الجدل»، «تحفة الوزراء»، «تفسير القرآن»، «التهذيب» في الجدل، «عيون المسائل»، «قبول الأخبار في معرفة الرجال»، «كتاب الأسماء والأحكام»، «كتاب الإمامة»، «محاسن آل طاهر المسترشد» في الإمامة، «مفاخر خراسان»، «المقالات» (انظر: كشف الظنون ٥/ ٤٤٤، الأعلام ٤/ ٦٥، معجم المفسرين ١/ ٣٠٣، تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤، خطط المقريزي ٢/ ٣٤٨، وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢، لسان الميزان ٣/ ٢٥٥، اللباب ٣/ ٤٤، هدية العارفين ١/ ٤٤٤، طبقات المعتزلة ص ٨٨).

المقتولية، ويجعلها نفس بطلان الحياة، ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ﴾ [آل عمران: ١٤٤] الآية لكن لا خفاء في أن المعنى مات حتف أنفه، وأن مجرد بطلان الحياة موت، ولهذا قيل: إن في المقتول معنيين قتلًا هو من فعل القاتل، وموتًا هو من فعل الله تعالى. وزعم كثير منهم أن القاتل قد قطع عليه الأجل، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل، وزعم أبو الهذيل أنه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت، لنا الآيات والأحاديث الدالة على أن كل هالك مستوفٍ أجله من غير تقدم ولا تأخر، ثم على تقدير عدم القتل، لا قطع بوجود الأجل وعدمه، فلا قطع بالموت ولا الحياة. فإن عورض بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فاطر: ١١] وقوله عليه السلام: «لا يزيد في العمر إلا البر»[1].

أجيب: بأن المعنى ولا ينقص من عمر معمر على أن الضمير لمطلق المعمر. لا لذلك المعمر بعينه، كما يقال لي درهم ونصفه أي لا ينقص عمر شخص من أعمار إخوانه ومبالغ مدد أمثاله. وأما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي.

وقد يقال المراد بالزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة. كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقًا، وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول إلى موجب علم الله تعالى وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩] أو بالنسبة إلى ما قدر الله تعالى من عمره لولا أسباب الزيادة والنقصان، وهذا يعود إلى القول بتعدد الأجل، والمذهب أنه واحد.

تمسك الكثيرون بأنه لو مات بأجله لم يستحق القاتل دمًا ولا دية أو قصاصًا ولا ضمانًا في ذبح شاة الغير لأنه لم يقطع عليه أجلًا، ولم يحدث بفعله أمرًا لا مباشرة ولا توليدًا، وبأنه قد يقتل في الملحمة ألوف تقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان. والجواب عن الأول: أن استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت، بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالأجل

(١) لفظ الحديث بتمامه: عن سلمان قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر». وقد رُوي الحديث أيضًا عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ. أخرجه الترمذي في القدر باب ٦، وابن ماجه في المقدمة باب ١٠، والقدر باب ٩٠، والفتن باب ٢٢، وأحمد في المسند ٣/٥٠٢، ٥/٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٢.

حتى لو علم موت الشاة بإخبار الصادق أو ظهورًا لأمارات لم يضمن عند بعض الفقهاء. وعن الثاني: منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق. تمسك أبو الهذيل[١] بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعًا لأجل قدره الله تعالى مغيرًا لأمر علمه وهو محال.

والجواب: أن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذٍ لا نسلّم لزوم المحال. وقد يجاب بأنه لا استحالة في قطع الأجل المقدر الثابت لولا القتل، لأنه تقرير للمعلوم لا تغيير، فإن قيل: إذا كان الأجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتًا بأجله قطعًا وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعًا من غير تصور خلاف، وكان الخلاف لفظي على ما يراه الأستاذ[٢] وكثير من المحققين. قلنا: المراد بأجله المضاف إلى زمان بطلان حياته بحيث لا محيص عنه، ولا تقدم، ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] ومرجع الخلاف إلى أنه: هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه أنه إن قتل مات وإن لم يقتل فإلى وقت هو أجل له.

فإن قيل: فيلزم على الأول القطع بالموت وإن لم يقتل. وعلى الثاني: القطع بامتداد العمر إلى أمد، وقد قال بجواز الأمرين البعض من الكل من الفريقين.

أجيب: بمنع لزوم الثاني لجواز أن لا يكون الوقت الذي هو الأجل متراخيًا، بل قد يكون متصلًا بحين القتل أو نفسه وهذا ظاهر، وأما الأول فيمكن دفعه بأن عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى، بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمتنع لمن يستلزم محالًا هو انقلاب الأجل وإن قدر معه تعلق العلم بأنه لا يقتل، فانتفاء القطع يكون ذلك الوقت هو الأجل ظاهر، لأن القطع بذلك، إنما كان في جهة القطع بالقتل، ثم الأجل عندنا واحد. وعند مَن جعل المقتول ميتًا بأجله مع القطع، فإنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد آخر هو أجله اثنان. وعند الفلاسفة للحيوان أجل طبيعي بتحلل رطوبته، وانطفاء حرارته، الغريزتين وآجال اخترامية بحسب أسباب لا تحصى من الأمراض والآفات.

---

(١) أبو الهذيل: هو أبو الهذيل العلّاف تقدمت ترجمته.

(٢) الأستاذ: هو أبو إسحٰق الإسفراييني إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، ركن الدين المتوفى سنة ٤١٨ هـ (تقدمت ترجمته في هذا الجزء).

المبحث الرابع
في الرزق[١]

(قال: المبحث الرابع: الرزق ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به، فكل يستوفي رزقه، ولا يأكل أحد رزق أحد وقيل: لينتفع به، وقد يختص بالمأكول، وقيده المعتزلة بأن لا يكون لأحد منعه ليخرج الحرام جريًا على أصلهم في القبح فمن لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقًا. لنا النصوص الدالة على ضمان الأرزاق.

قالوا: فلم يدفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعي في تحصيله.

قلنا: لارتكابه المنهي واكتسابه القبيح).

في الأصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان مما ينتفع به، فيدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره، ويخرج ما لم ينتفع به وإن كان السوق للانتفاع لأنه يقال فيمن ملك شيئًا، وتمكن من الانتفاع به، ولم ينتفع إن ذلك لم يصر رزقًا له، وعلى هذا يصح أن كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره، ولا الغير رزقه بخلاف ما إذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن من ذلك على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا. نظر إلى أن أنواع الأطعمة والثمرات تسمى رزقًا، ويؤمر بالإنفاق من الأرزاق، ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري، التمكن من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع. ولم يكن لأحد منعه احترازًا عن الحرام، وعما أبيح للضيف مثلًا قبل أن يأكل. ومن فسره بما ساقه الله تعالى إلى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقًا عرفًا، وإن صح لغة حيث يقال: رزقه الله ولدًا صالحًا. وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبًا، وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب، بل العبيد والإماء مع الاختلال بما في مفهومه من الإضافة إلى الرازق، اللهم إلا أن يقال المراد المملوك أي المجعول ملكًا بمعنى الإذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الإضافة، ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الإنسان بطريق التغليب. لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع. وحينئذٍ فخروج ملك الله تعالى ظاهر، ومَن فسره بالانتفاع أراد المنتفع به، أو أخذ الرزق مصدرًا من المبني للمفعول، أي الارتزاق، ولما كان الرزق مضافًا إلى الرازق وهو الله تعالى وحده، لم يكن الحرام المنتفع به رزقًا عند المعتزلة لقبحه. وقد عرفت فساد أصلهم، ولزمهم أن مَن لم يأكل

---

(١) الرزق: انظر كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٨٥٨.

طول عمره إلا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

وأجيب بأنه تعالى قد ساق إليه كثيرًا من المباح إلا أنه أعرض عنه لسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالًا ولا حرامًا، فجوابكم جوابنا. قالوا: لو كان الحرام رزقًا لما جاز دفعه عنه، ولا الذم ولا العقاب عليه.

قلنا: ممنوع وإنما يصح لو لم يكن مرتكبًا للمنهي عنه مكتسبًا للقبح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب لأن السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة، وقد يستحب، وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله، وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي، وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربا.

المبحث الخامس

السعر تقدير ما يباع به الشيء

(قال المبحث الخامس: السعر تقدير ما يباع به الشيء).

السعر تقدير ما يباع به الشيء ويكون غلاءً ورخصًا بأسباب من الله تعالى، ولو كان البعض من اكتساب العباد، فالمسعّر هو الله تعالى وحده[1] خلافًا للمعتزلة.

طعامًا كان أو غيره، ويكون غلاء ورخصًا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والأوان والنقصان عنه، ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس، وتكثير الرغبات فيه، وبالعكس وبما له فيه اختيار كإخافة السيل، ومنع التبايع، وادخار الأجناس ومرجعه أيضًا إلى الله تعالى، فالمسعّر هو الله وحده خلافًا للمعتزلة زعمًا منهم أنه قد يكون من أفعال العباد تولدًا كما مرّ ومباشرة كالمواضعة على تقدير الأثمان.

(١) هو من حديث عن أنس بن مالك، قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله سعّر لنا، فقال: «إن الله هو المسعّر القابض الباسط الرزّاق، وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال» أخرجه أبو داود في البيوع باب ٤٩، والترمذي في البيوع باب ٧٣، وابن ماجه في التجارات باب ٢٧، والدارمي في البيوع باب ١٣، وأحمد في المسند ٢/ ٣٣٧، ٣٧٢، ٣/٨٥، ١٥٦، ٢٨٦.

المبحث السادس

ما يجب على الله تعالى في رأي المعتزلة

(قال: المبحث السادس: ذهب المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى أمور:

الأول: اللطف[١] وهو فعل يقرب إلى الطاعة أو يحصلها، ويبعده عن المعصية لا إلى حد الإلجاء، واستدلوا بأنه لو جاز منع ما يقرب إلى المأمور به لكان غير مراد وهو تناقض، وبأن منع اللطف نقض للغرض، وتقريب أو تحصيل فيقبح، وبأن الواجب لا يتم إلا بما يحصله أو يقرب منه فيجب، والكل ضعيف ومعارض بأنه من قواعدكم أن أقصى اللطف واجب. فيلزم أن لا يبقى كافر ولا فاسق، وبأنه لو وجب لما أخبر الله تعالى بسعادة البعض، وشقاوة البعض لكونه إقناطًا وإغراء، ولما خلا عصر من الأنبياء والأولياء والخلفاء).

لما لم تقل بوجوب شيء على الله كفينا مؤونة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب أشياء على الله تعالى عن ذلك علوّا كبيرًا. وقد أكثروا الكلام في تفاصيلها ولنعد منها عدة:

الأول: اللطف وهو فعل يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية لا إلى حد الإلجاء، ويسمى اللطف المقرب، أو يحصل الطاعة فيه، ويسمى المحصل، وذلك كالأرزاق والآجال، والقوى والآلات، وإكمال العقل، ونصب الأدلة، وما يشبه ذلك.

وفسروا الوجوب عليه بأنه لا بد أن يفعله لقيام الداعي، وانتفاء الصارف، وتارة بأن لتركه مدخلًا في استحقاق الذم، وقد عرفت ما فيه، واستدلوا على الوجوب بوجوه:

الأول: أنه مريد للطاعة، فلو جاز منع ما يحصل أو يقرب منها لكان غير مريد لها، وهو تناقض، ورد بمنع الملازمة ومنع أن كل مأمور به مراد.

الثاني: أن منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الإتيان بالمأمور به، ونقض الغرض قبيح يجب تركه، ورد بمنع المقدمتين لجواز أن لا يكون نقض المأمور به مرادًا أو غرضًا، ويتعلق بنقضه حكم ومصالح.

---

(١) اللطف: يوجب المعتزلة اللطف على الله تعالى، ومعنى الوجوب عندهم استحقاق تاركه الذم. وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلّف عنده الطاعة أو يقرب منها مع تمكنه ويسميان المحصّل والمقرّب. والتوفيق اللطف لتحصيل الواجب. والخذلان منع اللطف. والعصمة اللطف المحصّل لترك القبيح (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٠٧).

الثالث: أن منع اللطف تحصيل للمعصية أو تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه. ورد بالمنع فإن عدم تحصيل الطاعة أعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب، ولا ثم أن إيجاد القبيح قبيح وقد مرّ.

الرابع: أن الواجب لا يتم إلا بما يحصله أو يقرب منه فيكون واجبًا. وردّ بعد تسليم القاعدة بأن ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورًا له فلا يكون مما نحن فيه، ثم عورضت الوجوه بوجوه:

الأول: أنه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لأن من الألطاف ما هو محصل ومن قواعدهم أن أقصى اللطف واجب، فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل إن الكافر أو الفاسق لا يخلو عن لطف، فلذا أجيب: بأن اللطف يتفاوت بالنسبة إلى المكلفين، وليس كل ما هو لطف في إيمان زيد، لطف في إيمان عمرو، فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل، حتى يحصل إيمانهم. وردّ بالنصوص الدالة على أن انتفاء إيمان الكل، مبني على انتفاء مشيئة الله، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٢]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨]، ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] إلى غير ذلك مما لا يحصى سيما في أواخر سورة الأنعام وحملها على مشيئة القسر والإلجاء اجتراء، والنقل عن أئمة التفسير افتراء، والتمسك بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨] مراء لأنه لا يدل على أن تعليق الأمور بمشيئة الله كذب، بل على أن قول الكفرة ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] عناد منهم، وتكذيب لله، وتسوية بين مشيئته ورضاه وأمره على ما قالوا حين فعلوا فاحشة ﴿وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: ٢٨].

الثاني: أنه لو وجب لما أخبر الله بسعادة البعض، وشقاوة البعض بحيث لا يطيع البتة، لأن ذلك إقناط وإغراء على المعصية وهو قبيح، ولو في حق مَن علم الله أنه لا يجدي عليه اللطف.

الثالث: أنه لو وجب لكان في كل عصر نبيّ، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف، ويدعو إلى الحق، وعلى وجه الأرض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من الظالم إلى غير ذلك من الألطاف.

العـوض[1]

(قال: الثاني: العوض وهو يقع خالٍ عن التعظيم في مقابلة ما يفعل بالعبد من الألم ونحوه، ويجب لأن تركه ظلم وهو ضرر لا يكون مستحقًا، ولا مشتملًا على نفع، أو دفع ضر ولا عاديًا. قالوا: والألم إن وقع جزاء سيئة فعقوبة، وإلا فإن كان من الله تعالى، أو من مكلف لا حسنة له، أو من غير عاقل، اضطر إليه بسبب من الله تعالى، أو واقعًا بأمره، أو إباحته أو تمكينه، فالعوض عليه، واختلفوا في لزوم دوام العوض، وفي لزوم العلم عند الإبقاء بكونه حقه، وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم، وفي وجوب كون العوض في الآخرة، وفي حبوطه بالذنوب، وفي جواز التفضل بمثل الأعواض من غير سبق الألم، واضطربوا في أن أعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون في الدنيا أم في الآخرة وفي أن البهائم هل تدخل الجنة، وهل يخلق فيها العلم؟).

يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الأسقام والآلام، وما يجري مجرى ذلك فيخرج الأجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد، وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق، ووجه وجوبه على الإطلاق أن تركه قبيح لكونه ظلمًا، فيجب فعله.

قالوا: ويستحق على الله تعالى بإنزاله الآلام على العبد، وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكاة، وبإنزاله الغموم التي لا تستند إلى فعل العبد كالغم المستند إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن بوصول مضرة أو فوات منفعة، بخلاف المستند إلى جهل مركب لأنه من العبد، وبأمر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدي، والنذر. أو إباحته إياها كالصيد، أو تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير إضرار العباد لا بمثل ألم الاحتراق حين ألقي صبي في النار، وألم القتل بشهادة الزور. لأن الأول مما وجب طبعًا بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جري العادة، فالعوض على الملقي، والثاني مما وجب شرعًا بفعل الشهود، فعليهم العوض، وأما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فإن الانتصاف واجب عليه. قالوا: فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه الموازنة بظلم الظالم على الأوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها، كي لا

(١) العِوَضُ: البدل والخَلَف، جمعه أعواضٌ، وعاوضه: بادله، يقال: عاوض فلانًا بعوض في البيع والأخذ والإعطاء، وعوَّضه عنه: أعطاه بدل ما ذهب منه. واعتاض منه: أخذ العِوَض، واعتاض فلانًا: سأله العوض، ويقال: استعاض عن كذا بكذا: استبدله به (المعجم الوجيز ص ٤٤١).

يتألم أو يتفضل الله عليه بمثل تلك الأعواض عقيب انقطاعها، فلا يتألم. وإن كان من أهل النار أسقط الله تعالى بأعواضه جزءًا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف، وذلك بأن يفرق القدر المسقط على الأوقات المتتالية لئلا ينقطع ألمه. وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع أو دفع ضرر معلوم، أو مظنون، ولا يكون دفعًا عن نفسه، ولا مفعولًا بطريق جري العادة، فخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل، وإحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار. فإن الإيلام إذا كان مستحقًا أو مشتملًا على نفع أو دفع ضر، وعاديًا لا يكون ظلمًا، بل يكون حسنًا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه. ثم للمعتزلة في بحث الآلام والأعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها: أن الألم إذا وقع جزاء لسيئة فهي عقوبة لا عوض عليها، وإن لم يقع فإن كان من الله تعالى وجب العوض عليه، وإن كان مكلفًا فإن كان له حسنات أخذ الله حسناته، وأعطاها المؤلم عوضًا لإيلامه، وإن لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الإيلام. فالواجب قبل الوقوع إما الصرف، وإما التزام العوض، وإن كان من غير عاقل كالأطفال والوحوش والسباع. فإن كان ملجأ إليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما: فالعوض على الله تعالى. وإلا فعلى المؤلم عند القاضي[١]، وعلى الله تعالى عند أبي علي[٢] لأن التمكين وعدم المنع بعلم أو نهي إغراء على إيصال تلك المضار. فأخذ العوض منها يكون ظلمًا بمنزلة مَن ألقى الطعام إلى كلب فأكله، ثم أخذ يضربه، وللقاضي ما ورد في الحديث من أنه: «يأخذ للجماء من القرناء»[٣] وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار. وأجيب بأن الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي مع أنه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بإيفاء العوض من عنده، وأما التكليف فإنما هو لحفظ المواشي عن السباع والأموال عن الضياع، حتى لا يجب منع الهرة عن أكل الحشرات والعصافير، بل قد يحرم لكونه منعًا للرزق عنها، اللهم إلا إذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعًا لتضرره بتألم قلبه ومنها أن الإيلام بأمر الله كما في استعمال البهائم أو بإباحته كما في ذبحها أو بتمكينه مع تأخير الانتصاف إلى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم

---

(١) القاضي: هو أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته.

(٢) أبو علي: هو أبو علي الجبائي، تقدمت ترجمته.

(٣) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، منها عن عثمان أن رسول الله ﷺ قال: «إن الجماء لتقتص من القرناء يوم القيامة». أخرجه أحمد في المسند ١/ ٧٢. ومنها عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لتؤدنّ الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقتص للشاة الجماء من الشاة القرناء تنطحها». أخرجه أحمد في المسند ٢/ ٢٣٥، ٣٢٣، ٤٤٢.

ومنها أنه إذا استوى لذة وألم في كونهما لطفًا، فالجمهور على أنه يتعين اللذة، ويقبح الألم. لأنه إنما يحسن إذا تعين طريقًا للعوض واللطف. وقال أبو هاشم[١]: بل يتخير منهما كما بين المنفعتين لأن الإيلام بكونه عوضًا ولطفًا قد خرج عن كونه عبثًا وظلمًا، ومنها أن العوض يستحق دائمًا عند أبي علي[٢] كالثواب. إذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فثبت عوض آخر وهلمّ جرًا، ومنقطعًا عند أبي هاشم إذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه، واللازم باطل لأن العقلاء قد يستحسنون الآلام لمنافع منقطعة، ومنها أنهم اختلفوا في أنه هل يشترط عند إبقاء العوض علم المعوض بأنه حقه كالثواب أم لا بناء على أن العوض منه مجرد اللذة والمنفعة. وفي الثواب قصد التعظيم به بما لا يثبت بدون علمه بذلك، ومنها أنه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم؟ بناء على أن حقه في الأعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت أم لا بناء على أن حقه في الأعواض الواجبة، ولم تصل وأنه لو جاز التفضل لعوضه، لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل، ومنها أن العوض الواجب على الله، لا يصح إسقاطه إذ لا نفع فيه لأحد، لكن يصح نقله إلى الغير نفعًا له بخلاف الثواب، فإن جهة التعظيم لا تقبل ذلك، وأما الواجب على العبد، وعند القاضي[٣] لا يصح كهبة المجهول. وقيل: يصح لما فيه من نفع الجاني، والجهالة لا تمنع صحة الإسقاط كما في الإعتاق والإبراء، وكذا يصح نقله إلى الغير بأن يهب عوضه من غيره، لكن شبهة الجهالة في ذلك متأكدة. ومنها اختلافهم في أن العوض هل يجب أن يكون في الآخرة، وهل يحيط بالذنوب اعتبارًا بالثواب، أم يجوز في الدنيا، ولا يحيط أصلًا لعدم الدليل على النقيض، وفي أنه هل يجوز التفضل بمثل الأعواض ابتداء من غير سبق ألم، أم لا؟ وعلى تقدير الجواز هل يجوز الإيلام وتحسن المحن لمجرد العوض؟ كما هو رأي أبي علي بناء على أن للعوض اللازم للمستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم، واستحقاق أم لا بد مع ذلك من أن يكون ألطافًا للمؤلم في الزجر عن القبيح؟ ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار؟ كما هو رأي الضميري[٤]، أم لا بد من كلا الأمرين كما هو رأي أبي هاشم بناء على أنه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الإيلام

---

(١) أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، عالم بالكلام من كبار المعتزلة، توفي سنة ٣٢١ هـ (تقدمت ترجمته).

(٢) أبو علي: هو أبو علي الجبائي، والد أبي هاشم الجبائي، تقدمت ترجمته.

(٣) القاضي: هو أبو بكر الباقلاني تقدمت ترجمته.

(٤) الضميري: لعله محمد بن عمر الضمري، أبو عبد الله شيخ المعتزلة في البصرة انتهت إليه رياستهم بعد الجبائي، وهو أستاذ أبي سعيد السيرافي، توفي سنة ٣١٥ هـ. من كتبه «الرد على ابن الراوندي» (لسان الميزان ٥/ ٣٢٠).

لمجرد العوض عبثًا خارجًا عن الحكمة، وما يقال من أن للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فإنما هو في حق مَن يوقف من تفضله.

فإن قيل: وهل يجوز إيلام الغير لمنفعته بدون رضاه.

قلنا: نعم إذا كانت منفعة عظيمة موقنة تتفق العقلاء على إيثار ذلك الألم لأجلها.

فإن قيل: فيلزم جواز ذلك للعبد أيضًا.

أجيب: بالتزامه أو بالفرق، فإن الله عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد، وأما الإيلام بدون الرضا لمنفعة الغير على ما يراه الضميري في إيلام زيد لاعتبار عمرو، وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد، فلا يعقل حسنه، ومنها أنهم ذهبوا إلى أن آلام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام أعواض يزيد عليها، ثم اضطربوا في أنها تكون في الدنيا، أم في الآخرة. وفي أن البهائم هل تدخل الجنة؟ ويخلق فيها العقل والعلم، وأن ذلك عوض أم لا؟ وفي أن عاقبة أمرها ماذا؟ وفي بعض التفاسير أن قول الكافر ﴿يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا﴾ [النبأ: ٤٠] يكون حين يوصل الله تعالى إلى البهائم أعواضها، ثم يجعلها ترابًا. وأما أعواض الكفار، والفساق فقيل في الدنيا، وقيل في النار بتخفيف العذاب.

(قال: الثالث: الجزاء وسيأتي).

وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل.

(قال: الرابع: الاخترام)[1].

إذا علم من المعصوم أو التائب أنه يكفر أو يفسق لو بقي لما في تركه من تفويت الغرض، وجمهورهم على أنه لا يجب لأن التفويت إنما هو بفعل العبد. ذهب بعض المعتزلة إلى أن الباري تعالى إذا علم من المؤمن المعصوم أو التائب أنه إن أبقاه حيًا يكفر أو يفسق يجب اخترامه لأن في تركه تفويتًا للغرض بعد حصوله وهو قبيح. والأكثرون على أنه لا يجب، لأن تفويت الغرض، إنما هو بفعل العبد، وهو المعصية لا

(١) الاخترام: يقال: اختُرِم فلانٌ عنا، مبنيًا للمفعول: مات، واخترمته المنية: أخذته واخترمت المنية القوم: استأصلتهم واقتطعتهم كتخرمتهم. وخَرَمَ الشيء: ثقبه، ويقال: ما خرم من الحديث شيئًا: ما نقص. وخرم الوباء ونحوه القوم: استأصلهم وأفناهم. ويقال انخرم الكتاب: نقص وذهب بعضه. وتخرّم: تشقق أو صارت فيه خروم (القاموس المحيط: خرم، والمعجم الوجيز ص ١٩٣).

بالتبقية، ولأنه لم يخترم من كفر بعد الإيمان، وعصى بعد الطاعة، ولم يخترم إبليس مع ما رُوي أنه عَبَدَ الله تعالى عشرين ألف سنة ثم كفر.

والقول بأن ذلك كان مع النفاق بعيد جدًا، والاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[1] [البقرة: ٣٤] ضعيف لقول المفسرين إنه بمعنى صار أو كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم، أو كان في علم الله تعالى ممن يكفر، وأما إذا علم من المؤمن أنه يكفر أو يفسق ثم يتوب، أو من الكافر والفاسق أنه يزداد كفرًا وعصيانًا، ولا يتوب فلا يجب الاخترام، كما لا يجب تبقية المؤمن إذا علم منه زيادة الطاعة، ولا تبقية الطفل إذا علم منه أنه لو كلفه آمن، وأما تبقية إبليس وتمكينه. فقال أبو علي[2]: إنما يحسن إذا كان المعلوم أن مَن يعصي بوسوسته[3] يعصي لولا وسوسته.

(قال: الخامس: الأصلح للعباد في الدين عند البصرية[4]، والدنيا أيضًا عند البغدادية[5]، واتفقوا على وجوب الأقدار والتمكين، وأقصى ما يمكن من الأصلح لكل أحد، حتى ليس في المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعًا، وإلا لكان تركه بخلًا وسفهًا، كالحكيم أمر بطاعته، ولم يعط مع القدرة وعدم التضرر ما يوصل إليه، وكالكريم استدعى حضور ضيف، وترك تلقيه بالبشاشة إلى الفظاظة[6]. وقد يتمسك بأن وجوب الفعل عند خلوص الداعي، والقدرة قطعي، ونحن نقول بعد التنزل، لو وجب الأصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات، لوجب بمقتضى تمثيلاتكم على كل أحد، ما هو الأصلح لعبيده، وألزم أن يكون الأصلح للكفار الخلود في النار، وأن يكون كل ما يفعله بالعباد أداء الواجب، فلا يستوجب شكرًا، وأن تتناهى مقدوراته من

---

(١) تمام الآية: ﴿فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤].

(٢) أبو علي: هو أبو علي الجبائي، تقدمت ترجمته.

(٣) الوسواس: عبارة عن الخواطر النفسانية الجسمانية سواءٌ كانت عقلية أو شرعية أو حسية أو غير ذلك، مما يبعد عن قرب الحق (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٧٨٤). ووسْوَسَ الشيطان إليه وله وفي صدره وسوسةً ووسواسًا: حدثه بما لا نفع فيه ولا خير. والوَسْواس: الشيطان. والوِسواس: الوسوسة وهي حديث النفس جمعه وساوس. ومنه قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا﴾ [الأعراف: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٥، ٦]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ۝ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ﴾ [الناس: ١ ـ ٤].

(٤) البصرية: أي معتزلة البصرة. (٥) البغدادية: أي معتزلة بغداد.

(٦) الفظاظة: الفظّ: الجافي المسيء، وفظّ فظاظة: قسا وأساء فهو فظٌّ، وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

اللطف، وأن تكون إماتة الأنبياء، والأولياء والمحسنين والكرماء، وتبقية الظلمة والغواة، وإبليس والذاريات ومَن علم منهم الارتداد، وتصلح للعباد وأن لا يحسن الدعاء لدفع البلاء، وأن يتساوى امتنانه على الكفر وعلى الأنبياء، وأن لا يبقى له في التفضل مجال، ولا تكون له خيرة في الأفضال).

ذهب البغداديون من المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين، والدنيا، وقال البصريون: بل في الدين فقط فيعنون بالأصلح الأنفع، والبغداديون الأصلح في الحكمة والتدبير. واتفق الفريقان على وجوب الإقدار والتمكين، وأقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف، ويطيع وأنه فعل لكل أحد غاية مقدورة من الأصلح، وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعًا، وإلا لكان تركه بخلًا وسفهًا، وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الإلٰهية، واللطائف الخفية الربانية، ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق وأفعال الغنى المطلق. قالوا: نحن نقطع بأن الحكيم إذا أمر بطاعته، وقدر على أن يعطي المأمور ما يصل به إلى الطاعة من غير تضرر بذلك، ثم لم يفعل كان مذمومًا عند العقلاء، معدودًا في زمرة البخلاء، ولذلك مَن دعى عدوه إلى الموالاة، والرجوع إلى الطاعة، لا يجوز أن يعامله من الغلظ واللين إلا بما هو أنجع في حصول المراد، وأدعى إلى ترك العناد، وأيضًا مَن اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره، وعلم أنه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل وأكل وإلا فلا. فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا أضدادها.

قلنا: ذاك بعد تسليم استلزام الأمر الإرادة إنما هو في حكيم محتاج إلى طاعة الأولياء أو رجوع الأعداء، ويتعزز بكثرة الأعوان والأنصار، ويعظم لديه الأقدار، ويكون للشيء بالنسبة إليه مقدار، وقد يتمسك بأن عند وجود الداعي والقدرة، وانتفاء الصارف يجب الفعل.

وردّ بأن ذاك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة. والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك، فأين هذا من ذاك؟ لنا بعد التنزل إلى القول لوجوب شيء على الله، وأن ليس الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه:

الأول: لو وجب عليه الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، سيما المبتلي بالأسقام والآلام، والمحن والآفات.

الثاني: يلزم على ما ذكرتم من الأمثلة أنه يجب على كل أحد ما هو أصلح لعبيده ولنفسه فإن دفع بأن المكلف يتضرر بذلك، ويلحقه الكد والتعب.

أجيب: بأنه يلزم حينئذٍ أن لا يجب عليه شيء مما هو كذلك.

فإن قيل: يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك.

قلنا: فليكن الأصلح كذلك.

الثالث: يلزم أن يكون الأصلح للكفار الخلود في النار. إذ لو كان الخروج أو عدم الدخول أصلح لفعل.

فإن قيل: نعم يلزم أن الأصلح لهم الخلود لعلمه بأنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه.

قلنا: لا خفاء في أن الإماتة وقطع العذاب ثم سلب العقول أصلح. وأيضًا فإذا كان تكليف من علم أنه يكفر أصلح مع أنه تنجيز مشقة، فلم لا يكون إنقاذًا من علم أنه يعود أصلح مع أنه تنجيز راحة.

الرابع: يلزم أن لا يستوجب الله على فعل شكرًا لكونه مؤديًا للواجب كمن يرد وديعة، ودينًا لازمًا.

الخامس: مقدورات الله تعالى غير متناهية، فأي قدر يضبطونه في الأصلح فالمزيد عليه ممكن، فيجب لا إلى حدّ.

فإن قيل: ربما يصير ضم المزيد إليه مفسدة، كما أن ضم النافع إلى النافع يصير مضرة، فيما إذا زاد من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء.

أجيب: بأنه لا يعقل أن يكون ضم الصلاح إلى الصلاح فسادًا، وتقدر قدر من الدواء للشفاء إنما هو بطريق جري العادة من الله تعالى، فإنه النافع والضار لا الدواء، حتى لو غير العادة، وجعل الشفاء في القدر الزائد جاز.

ولو سلّم فالنفع مقدور والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع إلى النفع، بل من ضم ليس ينفع مثلًا لنافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالية، فإذا زيد عليه قدر فليس ينفع، لأنه عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض، بل في إثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين، فإنه لا يتقدر بقدر، ولا ينتهي إلى حد، وكل صلاح ضم إلى صلاح يكون أصلح.

فإن قيل: يتقدر الأصلح لا لتناهي قدرة الله تعالى. بل لما علم أن المزيد عليه يصير سببًا للطغيان.

أجيب: بأنكم لا تعتبرون في وجوب الأصلح جانب المعلوم حيث تزعمون أن من علم الله تعالى أنه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعويضه للثواب مع علمه بأنه لا يدركه بل يقع في العقاب ولو أنه اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيًا.

السادس: يلزم أن تكون إماتة الأنبياء والأولياء المرشدين بعد حين وتبقية إبليس وذرياته المضلين إلى يوم الدين أصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة.

السابع: من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان أو الارتداد بعد الإسلام، فلا خفاء في أن الإماتة أو سلب العقل أصلح له ولم يفعل.

فإن قيل: بل الأصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه أعلى المنزلتين.

قلنا: فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلًا، وكيف لم يكن التكليف والتعريض لأعلى المنزلتين أصلح له، وبهذه النكتة ألزم الأشعري الجبائي ورجع عن مذهبه.

فإن قيل: علم من الطفل أنه إن عاش ضل وأضل غيره فأماته لمصلحة الغير.

قلنا: فكيف لم يمت فرعون[(١)] وهامان[(٢)] ومزدك[(٣)] وزرادشت[(٤)] وغيرهم من

---

(١) فرعون: لقب لمن ملك العمالقة ككسرى وقيصر لملكي الفرس والروم، ولعتوهم اشتق منه: تفرعن الرجل، إذا عتا وتجبّر، وكان فرعون موسى عليه السلام، مصعب بن الريان، وقيل: ابنه وليد من بقايا عاد، وفرعون يوسف عليه السلام ريان وكان بينهما أكثر من أربعمائة سنة. وقد وصف فرعون في القرآن الكريم بأكثر من صفة منها: ﴿وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [يونس: ٨٣]، ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾ [طـٰه: ٢٤]، ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾ [طـٰه: ٧٩]، ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾ [القصص: ٤]، ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَـٰمَـٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَـٰطِـِٔينَ﴾ [القصص: ٨]

(٢) هامان: كان وزير فرعون، وكانت له اليد الطولى في حساب النجوم، وكان يستدل من طالعه على مجمل أحواله وأحوال فرعون، وذكر في القرآن الكريم شقاوته وخذلانه منها قوله تعالى: ﴿وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَـٰمَـٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ﴾ [القصص: ٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَـٰمَـٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَـٰطِـِٔينَ﴾ [القصص: ٨].

(٣) مزدك: هو رجل مشهور منسوب إلى الزندقة، ظهر في زمن قباذ أحد ملوك الفرس من الأكاسرة، وادّعى النبوّة ونهى عن المخالفة والمباغضة، وزعم أن ذلك إنما يحصل بسبب النساء والمال، فأمر بالاشتراك والمساواة فيهما، وتبعه قباذ على ذلك. وكان يقول: إن النور عالِمٌ حساس والظلام جاهلٌ أعمى، والنور يفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق، وأن امتزاج النور والظلمة كان بالاتفاق والخبط دون القصد والاختيار وكذلك الخلاص، وله أتباع يقال لهم المزدكية، ولم يزل على ذلك حتى قتله شروان بن قباذ هو وأتباعه (صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي ٢٩٨/١٣ ـ ٢٩٩).

(٤) زرادشت: ظهر في زمن كيستاسف السابع من ملوك الفرس، وادعى النبوس، وقال بوحدانية الله=

الضالين المضلين أطفالًا، وكيف لم يكن منع الأصلح عمن لا جناية له لأجل مصلحة الغير سفهًا وظلمًا.

الثامن: أجمع الأنبياء والأولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء[(١)]، وكشف البأساء والضراء، فعندكم يكون ذلك سؤالًا من الله تعالى أن يغير الأصلح، ويمنع الواجب وهو ظلم.

التاسع: أن أعطى أبا جهل[(٢)] لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والألطاف، فقد سوّى بين النبيّ ﷺ وبين أبي جهل في الإنعام والإحسان ورجع فضل النبيّ عليه السلام إلى محصن اختياره من غير امتنان، وإن منع أبا جهل بعض المصالح والألطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو أصلكم الفاسد.

العاشر: لو وجب الأصلح لما بقي للتفضل مجال، ولم يكن لله خيرة في الإنعام والإفضال وهو باطل لقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ١٠٥]، ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، ﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ٣٣﴾ [آل عمران: ٣٣]، ولعمري إن مفاسد هذا الأصل أظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى، ولو وجب على الله الأصلح للعباد لما ضلّ المعتزلة طريق الرشاد.

= تعالى، وأنه خالق النور والظلمة ومبدعهما، وأن الخير والشر والصلاح والفساد إنما حصل من امتزاجهما، وأن الله تعالى هو الذي مزجهما لحكمة رآها في التركيب، وأنهما لو لم يمتزجا لما كان وجود للعالم، وأنه لا يزال الامتزاج حتى يغلب النور الظلمة، ثم يخلص الخير في عالمه وينحط الشر إلى عالمه، وحينئذٍ تكون القيامة. وأتى بكتاب قيل صنّفه وقال الشهرستاني: اسمه «زندوست»، وقال المسعودي في «التنبيه والإشراف»: واسم هذا الكتاب «الإيستا»، وعمل زرادشت لكتاب «الإيستا» شرحًا سماه «الزند» ومعناه عندهم: ترجمة كلام الرب، ثم عمل لكتاب «الزند» شرحًا سماه «بادزنده» (صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي ١٣/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥).

(١) من الأحاديث النبوية الشريفة في الحث على الدعاء لدفع البلاء ما رُوي عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزيد في العمر إلا البر، ولا يرد القضاء إلا الدعاء وإن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها...» أخرجه ابن ماجه في المقدمة باب ١٠، والفتن باب ٢٢، والترمذي في القدر باب ٦، وأحمد في المسند ٥/ ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٢. ومنها حديث: «الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل فعليكم بالدعاء» أخرجه الترمذي في الدعوات باب ١٠١، وأحمد في المسند ٥/ ٢٣٤. ومنها حديث: «ليس شيء أكرم على الله من الدعاء» أخرجه الترمذي في الدعوات باب ٤، وابن ماجه في الدعاء باب ١، وأحمد في المسند ٢/ ٣٦٢.

(٢) أبو جهل: هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي، أشد الناس عداوة للنبيّ ﷺ، قتل في غزوة بدر سنة ٢ هـ.

الفصل السابع

في أسماء الله تعالى

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الاسم.

المبحث الثاني: أسماء الله تعالى توفيقية.

المبحث الثالث: في مدلول الاسم.



[الفصل السابع]

[في أسماء الله تعالى]

(الفصل السابع في أسمائه[1] وفيه مباحث).

معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني أسماء الله، ورجعها إلى ما له من الصفات والأفعال، والمتأخرون فوضوا ذلك إلى ما صنّف فيه من الكتب، واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون أسماء الله تعالى توفيقية.

المبحث الأول

الاسم

(قال: المبحث الأول: الاسم.

هو اللفظ الموضوع، والمسمى هو المعنى الموضوع له، والتسمية وصفه أو ذكره فتغايرها ضروري وما اشتهر من أن الاسم نفس المسمى، والتسمية غيرهما، أريد بالاسم المدلول. كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب، وتفضل الشيخ بأن الاسم

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/٢٢٩ ـ ٢٤٠: المرصد السابع: في أسماء الله تعالى وفيه مقاصد:
المقصد الأول: الاسم غير التسمية.
المقصد الثاني: في أقسام الاسم.
المقصد الثالث: تسميته تعالى توفيقية.
وانظر «المطالب العالية من العلم الإلهي» للإمام فخر الدين الرازي ٣/١٥٢ ـ ١٧٥:
الفصل الخامس: في تقسيم أسماء الله تعالى.
القسم الثاني: الأسماء الدالة على كيفية الوجود.
القسم الثالث من الأسماء: الألفاظ الدالة على التنزيه والتقديس.
القسم الرابع من أسماء الله: الأسماء الدالة على القدرة.
القسم الخامس من أسماء الله: الأسماء الدالة على العلم.
وانظر «كتاب الأسماء والصفات» للإمام البيهقي ص ١١ ـ ١١٥.

قد يكون نفس المسمى كقولنا الله ـ وقد يكون غيره كالخلق، وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كالعالم مبني على أنه أخذ المدلول بحيث يعم التضمن، وأراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة، وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]. مع أنه يوهم أن المتنازع ا س م وليس كذلك ضعيف، إذ قد يقدس الاسم، ويعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات، وقد يراد به عند الشيخ التسمية، مع أن تعدد المفهومات لا ينافي وحدة الذات.

فإن قيل: لا خفاء في تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والمسمى فلا يظهر ما يصلح محلًا للنزاع والاشتباه.

قلنا: عند ذكر (الحكم) الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما في كتب زيد، وقد يتعلق بالدال كما في كتبت زيدًا حتى كان لكل لفظ وضعًا علميًا بالنسبة إلى نفسه كما في قولنا: ضرب فعل ماضٍ، ومن حرف جر، على أن من الأسماء ما هو من أفراد المسمى كالكلمة والاسم، ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالإنسان وما هو عارض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم، وقد يراد به ما صدق هو عليه من الإفراد، فلا يبعد أن تورث هذه الإطلاقات اشتباهًا في إطلاق أن الاسم نفس المسمى أم غيره؟).

هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكلمة[1]، وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان، فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة، والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بإزائه، والتسمية هو وضع الاسم للمعنى، وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمي زيدًا، ولم يسم عمرًا، فلا خفاء في تغاير الأمور الثلاثة، وإنما الخفاء فيما ذهب إليه بعض أصحابنا من أن الاسم نفس المسمى، وفيما ذكره الشيخ الأشعري[2] من أن أسماء الله تعالى ثلاثة أقسام، ما هو نفس

---

(١) الكلمة على ثلاثة أنواع: اسمٌ، وفعلٌ، وحرفٌ.
ـ الاسم: هو كل لفظ يسمّى به إنسان، أو حيوان أو نبات أو جماد أو أي شيء آخر. مثل: تمدد عادل على الفراش. قرأ فريد كتاب التاريخ.
ـ الفعل: هو كل لفظ يدل على حصول عمل في زمن خاص.
ـ الحرف: هو كل لفظ لا يظهر معناه كاملاً إلا مع غيره، مثل: في، على، إنّ، أين. إذا نطقنا بكل واحدة منها على حدة لم نجد لها معنى كامل، وإذا وضعت كلاً منها في جملتها، ظهر معناها كاملاً، وتسمى كل كلمة من هذه الكلمات حرفًا.

(٢) الأشعري: هو أبو الحسن الأشعري، تقدمت ترجمته.

المسمى، مثل الله الدال على الوجود أي الذات، وما هو غيره، كالخالق، والرازق، ونحو ذلك مما يدل على فعل، وما لا يقال إنه هو، ولا غيره، كالعالم والقادر، وكل ما يدل على الصفات القديمة، وأما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه أنهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله، كما يريدون بالوصف قول الواصف، وبالصفة مدلوله، وكما يقولون إن القراءة حادثة والمقروء قديم، إلا أن الأصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فأطلقوا القول بأن الاسم نفس المسمى للقطع بأن مدلول الخالق شيء ما له الخلق، لا نفس الخلق، ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم، والشيخ أخذ المدلول أعم، واعتبر في أسماء الصفات المعاني المقصودة، فزعم أن مدلول الخالق الخلق، وهو غير الذات، ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير، وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل، أما العقل، فلأنه لو كانت الأسماء غير الذات لكانت حادثة، فلم يكن الباري تعالى في الأزل إلٰهًا وعالمًا وقادرًا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فإنه يلزم من قدمها قدم المخلوق إذا أريد الخالق بالفعل، كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد، بمعنى أن من شأنه ذلك، فإن الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك، وأما النقل فلقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١]، والتسبيح إنما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف: ٤٠]، وعبادتهم إنما هي للأصنام التي هي المسميات دون الأسامي، وأما التمسك بأن الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكمًا بثبوت الرسالة للنبيّ ﷺ، بل لغيره فشبهة واهية. فإن الاسم وإن لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه، ووضع الكلام على أن تذكر الألفاظ ويرجع الأحكام إلى المدلولات، كقولنا زيد كاتب، أي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة، وقد يرجع بمعونة القرينة إلى نفس اللفظ، كما في قولنا: زيد مكتوب، وثلاثي، ومعرب، ونحو ذلك.

وأجيب عن الأول: بأن الثابت في الأزل معنى الإلٰهية، والعلم، ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ، انتفاء ذلك المعنى.

وعن الثاني: بأن معنى تسبيح الاسم تقديسه، وتنزيهه، عن أن يسمى به الغير أو عن يفسر بما لا يليق، أو عن يذكر على غير وجه التعظيم، أو هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم: سلام على المجلس الشريف، والجناب المنيف، وفيه من التعظيم والإجلال ما لا يخفى، أو لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر:

ثم اسم السلام عليكما

ومعنى عبادة الأسماء أنهم يعبدون الأصنام التي ليس فيها من الإلـٰهية إلا مجرد الاسم. كمن سمى نفسه بالسلطان، وليست عنده آلات السلطنة وأسبابها، فيقال إنه فرح من السلطنة بالاسم على أن في تقرير الاستدلال اعترافًا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه، والعبادة لذوات الأصنام دون أساميها، بل ربما يدعي أن في الآيتين دلالة على المغايرة حيث أضيف الاسم إلى الرب، وجعل الأسماء بتسميتهم، وجعلهم مع القطع بأن أشخاص الأصنام ليست كذلك، ثم عورض الوجهان لوجهين:

الأول: أن الاسم لفظ وهو عرض غير باقٍ، ولا قائم بنفسه، متصف بأنه مركب من الحروف، وبأنه عجمي أو عربي ثلاثي أو رباعي، والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسمًا قائمًا بنفسه متصفًا بالألوان متمكنًا في المكان إلى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقوله عليه السلام: «إن لله تعالى تسعًا وتسعين اسمًا»[(١)] مع القطع بأن المسمى واحد لا تعدد فيه.

وأجيب: بأن النزاع ليس في نفس اللفظ، بل مدلوله، ونحن إنما نعبّر عن اللفظ بالتسمية، وإن كانت في اللغة فعل الواضع أو الذاكر، ثم لا ننكر إطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث، على أن الحق أن المسميات أيضًا كثيرة، للقطع بأن مفهوم العالم غير مفهوم القادر، وكذا البواقي، وإنما الواحد هو لذات المتصف بالمسميات.

فإن قيل: تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح، لأن النزاع ليس في ا س م بل في إفراد مدلوله من مثل السماء والأرض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلامهم ألا يرى أنه لو أريد الأول لما كان للقول بتعدد

(١) لفظ الحديث بتمامه: عن أبي هريرة، عن النبيّ ﷺ قال: «إن الله تسعة وتسعين اسمًا، مائة إلا واحد، مَن أحصاها دخل الجنة، وإن الله وتر يحب الوتر». أخرجه البخاري في التوحيد باب ١٢، والشروط باب ١٨، والدعوات باب ٦٩، ومسلم في الذكر حديث ٥، ٦، والترمذي في الدعوات باب ٨٢، وابن ماجه في الدعاء باب ١٠، وأحمد في المسند ٢/٢٥٨، ٢٦٧، ٣١٤، ٤٢٧، ٤٩٩، ٥٠٣، ٥١٦.

أسماء الله تعالى وانقسامها إلى ما هو عين أو غير أو لا عين ولا غير معنى، وبهذا يسقط ما ذكره الإمام الرازي من أن لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف. فهٰهنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج إلى الجواب بأن الاسم هو لفظ الاسم من حيث إنه دال وموضوع، والمسمى هو من حيث إنه مدلول وموضوع له بل فرد من أفراد الموضوع له فتغايرا.

قلنا: نعم إلا أن وجه تمسك الأولين أن في مثل ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١] أريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الأسماء مسماه الذي هو اسم من أسماء الله تعالى، ثم أريد به مسماه الذي هو الذات الإلـٰهية، إلا أنه يرد إشكال الإضافة، ووجه تمسك الآخرين، أن في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، أريد بلفظ الأسماء مثل لفظ الرحمٰن، والرحيم، والعليم، والقدير، وغير ذلك مما هو غير لفظ الأسماء، ثم إنها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي، الذي لا تعدد فيه أصلًا.

فإن قيل: قد ظهر أن ليس الخلاف في لفظ الاسم، وأنه في اللغة موضوع للفظ الشيء أو لمعناه، بل في الأسماء التي من جملتها لفظ الاسم، ولا خفاء في أنها أصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها، ومفهوماتها، وإن أريد بالاسم المدلول، فلا خفاء في أن مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج إلى استدلال، بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا: ذات الشيء ذاته. فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء.

قلنا: الاسم إذا وقع في كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقدير إذ نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى أن كل كلمة فإنه اسم موضوع بإزاء لفظه يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماضٍ، ومن حرف جر.

وقد أوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الأصول.

ثم إذا أريد المعنى. وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس، والإنسان نوع، وقد يراد بعض أفرادها، كقولنا جاءني إنسان ورأيت حيوانًا، وقد يراد جزؤها كالناطق، أو عارض لها كالضاحك، فلا يبعد أن يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في أن اسم الشيء نفس مسماه أم غيره.

المبحث الثاني
أسماء الله تعالى توقيفية[١]

(قال: المبحث الثاني: أسماء الله تعالى توقيفية[٢] خلافًا للمعتزلة[٣]، والقاضي مطلقًا[٤] والغزالي في الصفات[٥]، وتوقف إمام الحرمين[٦]، ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه، ولم يرد إذن ولا منع به، ولا بمرادفه، وكان مشعرًا بإجلال من غير وهم إخلال لنا أنه لا يجوز في حق النبيّ ﷺ، بل لا يرتضيه آحاد الناس. قالوا: شاع في سائر اللغات. قلنا: غير محل النزاع.

(١) توفيقية: قال صاحب المواقف: تسميته تعالى بالأسماء توفيقية أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه. وقال شارح المواقف: ليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات، إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال، فذهبت المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دلّ العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد. وكذا الحال في الأفعال. وقال القاضي أبو بكر: كل لفظ دلّ على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهمًا لما لا يليق بكبريائه، فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ الفقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل، ولا لفظ العاقل لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال، ولا لفظ الفطن لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد تعريفه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل، ولا لفظ الطبيب لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب. إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يصح في حقه تعالى. وقد يقال: لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف. وذهب الشيخ ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف، وهو المختار وذلك للاحتياط احترازًا عما يوهم باطلًا لعظم الخطر في ذلك. فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع. والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسمًا، فقد ورد في الصحيحين «أن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحدًا مَن أحصاها دخل الجنة» ليس فيهما تعيين لكل الأسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب (شرح المواقف ٨/ ٢٣٢ ـ ٢٣٤).

(٢) توفيقية: أي يتوقف إطلاقها على إذن الشرع فيه.

(٣) خلافًا للمعتزلة: أي قالت المعتزلة: إذا دلّ العقل على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد.

(٤) القاضي مطلقًا: أي قال القاضي أبو بكر الباقلاني إن أسماء الله تعالى توفيقية مطلقًا.

(٥) الغزالي في الصفات: أي قال الإمام الغزالي: إن الأسماء توفيقية في الصفات فقط.

(٦) توقف إمام الحرمين: أي لم يحكم إمام الحرمين بهذا الشأن بأن تكون الأسماء توفيقية أو توقيفية.

قال الإمام الحل والحرمة من أحكام الشرع، فيتوقف على دليل شرعي وعلى عبرة بالقياس في الأسماء والصفات.

قلنا: التسمية من العمليات. وقال الغزالي: أجزاء الصفات إخبار بصفات مدلولاتها فيجوز بدلائل إباحة الصدق، بل استحبابه إلا لمانع بخلاف التسمية، فإنه تصرف في المسمى فلا يصلح إلا لمن له الولاية، وإنما لم يجزم مثل العارف والفطن لما فيه من وهم الإجلال، ولا يمثل الحارث والزارع بعدم الإجلال).

لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا ورد إذن الشرع وعدم جوازه إذا ورد منعه. وإنما الخلاف فيما لم يرد به إذن ولا منع، وكان هو موصوفًا بمعناه، ولم يكن إطلاقه عليه مما يستحيل في حقه، فعندنا لا يجوز، وعند المعتزلة يجوز، وإليه مال القاضي أبو بكر منا. وتوقف إمام الحرمين، وفصل الإمام الغزالي رحمه الله فقال بجواز الصفة، وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم، وهو ما يدل على نفس الذات، ويشكل هذا بمثل الإلـه اسمًا للمعبود، والكتاب اسمًا للمكتوب، والرم اسمًا لما رم من العظام أي بلي، وبأسماء الزمان والمكان والآلة، ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات، وإن كانت اسمًا عند النحاة، وقد أورد تمام تحقيق الفرق في فوائد شرح الأصول لنا. أنه لا يجوز أن يسمى النبيّ ﷺ بما ليس من أسمائه، بل لو سمي واحد من أفراد الناس بما لم يسمه به أبواه لما ارتضاه. فالباري تعالى وتقدس أولى. قالوا أهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خذامي وتنكري، وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان إجماعًا.

قلنا: كفى بالإجماع دليلًا على الإذن الشرعي، وهذا ما يقال إنه لا خلاف فيما يرادف الأسماء الواردة في الشرع.

قال إمام الحرمين: معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة، وكل منهما حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي، والقياس إنما يعتبر في العمليات دون الأسماء والصفات، وأجيب بأن التسمية من باب العمليات وأفعال اللسان.

وقال الإمام الغزالي: إجراء الصفات إخبار بثبوت مدلولها. فيجوز عند ثبوت المدلول إلا لمانع بالدلائل الدالة على إباحة الصدق، بل استحبابه بخلاف التسمية فإنه تصرف في المسمى لا ولاية عليه إلا للأب والمالك، ومَن يجري مجرى ذلك.

فإن قيل: فلم لا يجوز مثل العارف، والعاقل، والفطن، والذكي، وما أشبه ذلك.

قلنا: لما فيه من الإيهام لشهرة استعماله، مع خصوصية تمنع في حق الباري تعالى، فإن المعرفة قد تشعر سبق العدم، والعقل بما يعقل العالم أي يحسبه، ويمنعه، والفطنة والذكاء بسرعة إدراك ما غاب، وكذا جميع الألفاظ الدالة على الإدراك. حتى قالوا إن الدراية تشعر بضرب من الحيلة، وهو إعجال الفكر والروية، وما فيه إيهام لا يجوز بدون الإذن وفاقًا، كالصبور، والشكور، والحليم، والرحيم.

فإن قيل: قد وجدنا من الأوصاف ما يمتنع إطلاقها، مع ورود الشرع بها، كالماكر، والمستهزىء والمنزل، والمنشىء، والحارث، والزارع، والرامي.

قلنا: لا يكفي في صحة الإجراء على الإطلاق مجرد وقوعها في الكتاب، والسنّة، بحسب اقتضاء المقام، وسياق الكلام، بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب.

قال (المبحث الثالث)
في مدلول الاسم

(مدلول الاسم قد يكون نفس الذات، وقد يكون مأخوذًا باعتبار الأجزاء، وبعض العوارض من الصفات والأفعال، والسلوب، والإضافات، وبهذا الاعتبار كثرت أسماء الله تعالى، ولا خفاء في امتناع الثاني، واختلفوا في الأول، وزعموا أنه فرع الاختلاف في العلم بالذات، وليس بشيء لجواز أن يكون الواضع هو الله تعالى، أو يكفي العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون إلى أن الله علم للذات.

فإن قيل: ما يصح اتصاف الباري تعالى كثير جدًا، وقد ورد في الكتاب والسنّة ما يزيد على مائة وخمسين، فما وجه الحصر في التسعة والتسعين[1]؟

قلنا: بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة، ويجوز أن يكون قوله ﷺ: «مَن أحصاها دخل الجنة»[2]. في موقع الوصف، ويكون الاسم الأعظم داخلًا فيها مبهمًا لا

---

(١) أي قد ورد التوقيف بغير التسعة والتسعين اسمًا الذين ذكروا في الحديث النبوي المشهور، أما في القرآن فكالمولى، والنصير، والغالب، والقاهر، والقريب، والرب، والناصر، والأعلى، والأكرم، وأحسن الخالقين، وأرحم الراحمين، وذي الطول، وذي القوة، وذي المعارج. إلى غير ذلك، وأما في الحديث النبوي فكالحنّان، والمنان، وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام، والقديم، والوتر، والشديد، والكافي وغيرها.

(٢) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

يعرفه إلا الخاصة، أو خارجًا وزيادة شرفها النسبة إلى ما عداها على أن الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين).

مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة، وقد يكون مأخوذًا باعتبار الأجزاء وقد يكون مأخوذًا باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات، ولا خفاء في تكثير أسماء الله تعالى بهذا الاعتبار، وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات، فقيل جائز بل واقع. كقولنا: الله: فإن الجمهور على أنه علم لذاته المخصوصة، وكونه مأخوذًا من الإلـٰه بحذف الهمزة، وإدغام اللام، ومشتقًا من ألّه يأله أو وله يوله أو لاه يليه إذا احتجب أو يلوه إذا ارتفع أو غير ذلك من الأقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية، وقبل غير جائز لأن الوضع يقتضي العلم بالموضوع له، ولا سبيل للعقول إلى العلم بحقيقة الذات.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى، وبأنه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود. فالموضوع له يكون هو الذات مع أنه لا يعرف بكنه الحقيقة. وأما الاستدلال بأن اسم الله تعالى لا يكون إلا حسنًا، والحسن إنما هو بحسب الصفات دون الذات، وبأن اسم العلم إنما يكون لما يدرك بالحسن، ويتصور في الوهم، وأن العلم قائم مقام الإشارة، ولا إشارة إلى الباري تعالى، وبأن العلم لا يكون إلا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية أو الجنسية فلا يخفى ضعفه.

فإن قيل: اعتبار السلوب والإضافات يقتضي تكثر أسماء الله تعالى جدًا حتى ذكر بعضهم أنها لا تتناهى بحسب لا تناهي الإضافات والمغايرات، فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث؟ على أنه قد دلّ الدعاء المأثور عن النبيّ ﷺ على أن لله تعالى أسماء لم يعلمها أحدًا من خلقه، واستأثر بها في علم الغيب عنده[١]، وورد في الكتاب والسنّة أسامي خارجة عن التسع والتسعين كالباري[٢]، والكافي[٣]،

---

(١) عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أصاب أحدًا قط هم ولا حزن فقال: اللهم إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماض فيَّ حكمك، عدل فيَّ قضاؤك، اسألك بكل اسم هو لك سمّيت به نفسك، أو علّمته أحدًا من خلقك، أو أنزلته في كتابك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهاب همّي، إلا أذهب الله همّه وحزنه، وأبدله مكانه فرجًا». أخرجه أحمد في المسند ١/ ٣٩١.

(٢) الباري: كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الحشر: ٢٤].

(٣) الكافي: كما في قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾ [الزمر: ٣٦].

والدائم[١]، والبصير[٢]، والنور[٣]، والمبين[٤]، والصادق[٥]، والمحيط[٦]، والقديم[٧]، والقريب[٨]، والوتر[٩]، والفاطر[١٠]، والعلام[١١]، والمليك[١٢]، والأكرم[١٣]، والمدبر[١٤]، والرفيع[١٥]، وذي الطول[١٦]، وذي المعارج[١٧]، وذي الفضل[١٨]، والخلاق[١٩]، والمولى[٢٠]، والنصير[٢١]، والغالب[٢٢]، والرب[٢٣]،

---

(١) الدائم: كما في حديث رسول الله ﷺ: «الله الدائم» أخرجه ابن ماجه في الدعاء باب ١٠.

(٢) البصير: كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٢٠].

(٣) النور: كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥].

(٤) المبين: كما في قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥].

(٥) الصادق: كما في حديث رسول الله ﷺ: «الله الصادق» أخرجه ابن ماجه في الدعاء باب ١٠.

(٦) المحيط: كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ﴿٢٠﴾﴾ [البروج: ٢٠].

(٧) القديم: كما في حديث رسول الله ﷺ: «الله القديم» أخرجه ابن ماجه في الدعاء باب ١٠.

(٨) القريب: كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦].

(٩) الوتر: كما في حديث رسول الله ﷺ: «إن الله وتر يحب الوتر» أخرجه البخاري في الدعوات باب ٦٩، ومسلم في الذكر حديث ٢، وأبو داود في الوتر باب ١، والترمذي في الوتر باب ٢، والنسائي في قيام الليل باب ٢٧، وابن ماجه في الإقامة باب ١١٤، وأحمد في المسند ١/ ١٠٠، ١١٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨، ١٠٩، ١٥٥.

(١٠) الفاطر: كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١].

(١١) العلّام: كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [التوبة: ٧٨].

(١٢) المليك: كما في قوله تعالى: ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ ﴿٥٥﴾﴾ [القمر: ٥٥].

(١٣) الأكرم: كما في قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾﴾ [العلق: ٣].

(١٤) المدبّر: كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ﴾ [يونس: ٣١].

(١٥) الرفيع: كما في قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ [غافر: ١٥].

(١٦) ذو الطول: كما في قوله تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ ذِى ٱلطَّوْلِ﴾ [غافر: ٣].

(١٧) ذو المعارج: كما في قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ﴿١﴾ لِّلْكَٰفِرِينَ لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ﴿٢﴾ مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ﴿٣﴾﴾ [المعارج: ١ ـ ٣].

(١٨) ذو الفضل: كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٥].

(١٩) الخلاق: كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨٦﴾﴾ [الحجر: ٨٦].

(٢٠) المولى: كما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [محمد: ١١].

(٢١) النصير: كما في قوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَىٰكُمْ ۚ نِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾ [الأنفال: ٤٠].

(٢٢) الغالب: كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٢١].

(٢٣) الرب: كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [الصافات: ١٢٦]،

والناصر(١)، وشديد العقاب(٢)، وقابل التوب(٣)، وغافر الذنب(٤)، ومولج الليل في النهار(٥)، ومولج النهار في الليل(٦)، ومخرج الحيّ من الميت(٧)، ومخرج الميت من الحي(٨)، والسيد(٩)، والحنان(١٠)، والمنّان(١١)، ورمضان(١٢).

وقد شاع في عبارات العلماء المريد، والمتكلم، والشيء، والموجود، والذات، والأزلي، والصانع والواجب وأمثال ذلك.

أجيب بوجوه: **الأول** أن التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة، بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلًا.

الثاني: أن قوله مَن أحصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للأمير عشرة غلمان يكفون مهماته، بمعنى أن لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات، أو أن هذا القدر من غلمانه الجمة كافٍ لمهماته من غير افتقار إلى الآخرين.

فإن قيل: إن كان اسمه الأعظم خارجًا عن هذه الجملة، فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف، وإن كان داخلًا فكيف يصح أنه مما يختص لمعرفته نبيّ أو ولي، وأنه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل: إن آصف بن برخيا إنما جاء بعرش بلقيس لأنه قد أوتي الاسم الأعظم.

(١) الناصر: كما في قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ وَهُوَ خَيْرُ ٱلنَّٰصِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٠].
(٢) شديد العقاب: كما في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [البقرة: ١٩٦].
(٣) قابل التوب: كما في قوله تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ ذِى ٱلطَّوْلِ﴾ [غافر: ٣].
(٤) غافر الذنب: كما في الآية المتقدمة.
(٥) مولج الليل في النهار: كما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ﴾ [الحج: ٦١].
(٦) مولج النهار في الليل: كما في قوله تعالى: ﴿وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ﴾ [الحج: ٦١].
(٧) مخرج الحي من الميت: كما في قوله تعالى: ﴿أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ﴾ [يونس: ٣١].
(٨) مخرج الميت من الحي: كما في الآية المتقدمة.
(٩) السيد: كما في حديث رسول الله ﷺ: «السيّد الله». أخرجه البخاري في فضائل الصحابة باب ٥، وأبو داود في الأدب باب ٩، وأحمد في المسند ٤/٢٤، ٢٥، ٦/١٤٢.
(١٠) الحنّان: كما في حديث رسول الله ﷺ: «لا إله إلا أنت الحنّان بديع السمٰوات والأرض». أخرجه أحمد في المسند ٣/١٥٨.
(١١) المنّان: كما في حديث رسول الله ﷺ: «الله الواحد المنّان» أخرجه ابن ماجه في الدعاء باب ١٠.
(١٢) رمضان: لم أجد في القرآن الكريم، أو في كتب الحديث التي بين يدي، أي إشارة تدل على الله تعالى سمي برمضان.

قلنا: يحتمل أن يكون خارجًا، ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالإضافة إلى ما عداه، وأن يكون داخلًا فيها لا يعرفه بعينه إلا نبيّ أو وليّ.

الثالث: أن الأسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح، ولا خالية عن الاضطراب والتغيير، وقد ذكر كثير من المحدثين أن في إسنادها ضعفًا، وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام: «إن الله وتر يحب الوتر»[1] أي جعل الأسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعون ولم يكملها مائة لأنه وتر يحب الوتر، ويكون معنى إحصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنّة، وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين. إنه صح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الأخبار، والباقي ينبغي أن يطلب من الأخبار بطريق الاجتهاد، والمشهور أن معنى إحصائها عدها، والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بلا إعراب ليكون إحصاء، ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك، وذو الجلال، وقيل حفظها، أو التأمل في معانيها.

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه.

المقصد السادس
السمعيات[1]

(قال: المقصد السادس) في السمعيات وفيه فصول أربعة:

الفصل الأول: مباحث النبوّة.

الفصل الثاني: مباحث المعاد.

الفصل الثالث: مباحث الأسماء والأحكام وما يلائمها.

الفصل الرابع: مباحث الإمامة[2].

---

(١) السمعيات: أي في الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوّة، أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية.

(٢) انظر شرح المواقف ٨/ ٢٤١ ـ ٤٣٢. وفيه أربعة مراصد:

المرصد الأول: في النبوات.

المرصد الثاني: في المعاد.

المرصد الثالث: في الأسماء.

المرصد الرابع: في الإمامة.



[الفصل الأول]

[في النبوة]

وفيه تسعة مباحث:

المبحث الأول: في تعريف النبي والرسول.

المبحث الثاني: في المعجزة.

المبحث الثالث: في الاحتياج إلى النبي والشريعة.

المبحث الرابع: في بعثة سيّدنا محمد ﷺ.

المبحث الخامس: بعثته عليه السلام إلى الناس كافّة.

المبحث السادس: الأنبياء صلوات الله عليهم معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة.

المبحث السابع: الملائكة.

المبحث الثامن: الوليّ.

المبحث التاسع: السحر.



[الفصل الأول]

[في النبوة]

(قوله: الفصل الأول في النبوّة[1] وفيه مباحث)[2].

وهو كون الإنسان مبعوثًا من الحق إلى الخلق. فإن كان النبيّ مأخوذًا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه واشتهار مكانه، أو من النبيّ بمعنى الطريق لكونه وسيلة إلى الحق تعالى، فالنبوة على الأصل كالأبوة، وإن كان من النبأ وهو الخبر لإنبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوًا ثم الإدغام كالمروة.

---

(١) النبوّة: النبي لفظ منقول في عرف الشرع عن معناه اللغوي، فقيل هو في اللغة المنبىء من النبأ سمّي به لإنبائه عن الله تعالى. قال سيبويه: ليس أحد من العرب إلا ويقول: تنبّأ مسيلمة، بالهمزة، إلا أنهم تركوا الهمزة في النبيّ كما تركوه في الذرية. وجمع النبيّ نباء، وقيل: النبيّ من النبوة وهو الارتفاع، يقال: تنبى فلان إذا ارتفع وعلا، سمّي به لعلو شأنه. أما في الشرع فقال الأشاعرة: هو مَن قال الله تعالى له ممن اصطفاه من عباده: أرسلناك إلى قوم كذا. أو إلى الناس جميعًا، أو بلّغهم عني، ونحوه من الألفاظ الدالة على هذا المعنى كبعثتك ونبئهم. وقالت فلاسفة الشريعة: هو مَن اجتمع فيه خواص ثلاث:
الأول: أن يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية، وليس المراد الاطلاع على الجميع بل على البعض وليس المراد أيّ بعض كان، بل البعض الذي لم يجر العادة به من غير سابقية تعلّم وتعليم.
الثاني: ظهور الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له، وهذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام وأحوالها.
الثالث: أن يرى الملائكة مصوّرة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيًا من الله إليه (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٨١ ـ ١٦٨٢).

(٢) انظر «المطالب العالية من العلم الإلـٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٨/ ٣ ـ ٨٢: في النبوات وما يتعلق بها. وانظر شرح المواقف ٨/ ٢٤١ ـ ٣١٥: المرصد الأول: في النبوات.

[المبحث الأول]

[في تعريف النبي والرسول]

(قوله: المبحث الأول)[١].

(النبيّ إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه، وكذا الرسول، وقد يخص بمن خص بشريعة وكتاب، والبعثة لتضمنها مصالح لا تحصى لطف من الله تعالى، ورحمة يختص بها مَن يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافًا للمعتزلة ولا عنه خلافًا للحكماء وبعض المتكلمين ذهابًا إلى أن مقتضى الحكمة يجب أن يقع لامتناع السفه كالمعلوم وقوعه لامتناع الجهل).

الرسول[٢]:

له شريعة وكتاب فيكون أخص من النبيّ، واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب[٣]، فقيل: هو مَن له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة، والنبيّ قد يخلو عن ذلك كيوشع (عليه السلام)، وفي كلام بعض المعتزلة أن الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك، والنبيّ هو المخبر عن الله تعالى بكتاب أو إلهام

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٢٤١ ـ ٢٤٦: المقصد الأول: في معنى النبيّ.

(٢) الرسول: إما مرادف للنبيّ وهو إنسان بعثه الله تعالى بشريعة سواء أمر بتبليغها أم لا، وإليه ذهب جماعة، وإما أخص منه كما ذهب إليه جماعة أخرى، واختلفوا في وجه كونه أخص، فقيل: لأن الرسول مختص بالمأمور بالتبليغ إلى الخلق بخلاف النبيّ. وقيل: لأنه مختص بنزول جبرائيل عليه السلام بالوحي، وقيل: لأنه مختص بشريعة خاصة بمعنى أنه ليس مأمورًا بمتابعة شريعة من قبله. وقال بعضهم: إن الرسول أعم وفسّره بأن الرسول إنسان أو ملك مبعوث بخلاف النبيّ فإنه مختص بالإنسان. وفي «أسرار الفاتحة»: النبيّ هو الذي يرى في المنام والرسول هو الذي يسمع صوت جبرائيل عليه السلام ولا يراه، والمرسل هو الذي يسمع صوته ويراه. وقيل: الرسول إنسان حر ذكر من بني آدم يوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه، سواء كان له كتاب أنزل عليه ليبلغه ناسخًا لشرع من قبله أو غير ناسخ له، أو أنزل على مَن قبله وأمر بدعوة الناس إليه أم لم يكن له ذلك، بأن أمر بتبليغ الموحى إليه من غير كتاب، ولذلك كثرت الرسل إذ هم ثلاثمائة وثلاثة عشر، وقلّت الكتب إذ هي التوراة والإنجيل والزبور وصحف آدم وشيث وإدريس وإبراهيم، وهو أخص من النبيّ فإنه إنسان حرٌّ ذَكَرٌ من بني آدم أوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه. وقال ابن عبد السلام بتفضيل النبوّة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٨٥٩ ـ ٨٦٠).

(٣) كذلك ورد في الحديث زيادة عدد الأنبياء على عدد الرسل، فقد أخرج أحمد في المسند ٥/ ٢٦٦، عن أبي ذر الغفاري قال: قلت: يا رسول الله كم وفى عدة الأنبياء؟ قال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جمًا غفيرًا».

أو تنبيه في المنام، ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري، وعلمه، وقدرته ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] ومنها استفادة الحكم من النبيّ فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية، والمعاد الجسماني، ومنها إزالة الخوف الحاصل عند الإتيان بالحسنات لكونه تصرفًا في ملك الله بغير إذنه، وعند تركها لكونه ترك طاعة، ومنها بيان حال الأفعال التي تحسن تارة وتقبح أخرى من غير اهتداء العقل إلى مواقعها، ومنها بيان منافع الأغذية والأدوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الأخطار، ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات. ومنها تعليم الصنائع الخفية من الخاصيات والضروريات، ومنها تعليمهم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل والمدن، ومنها الإخبار بتفاصيل ثواب المطيع، وعقاب العاصي، ترغيبًا في الحسنات، وتحذيرًا عن السيئات إلى غير ذلك من الفوائد. فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى، والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء، والحاصل أن النظام المؤدي إلى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يتكمل إلا ببعثة الأنبياء، فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفًا وصلاحًا للعباد، وعند الفلاسفة لكونه سببًا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلـٰهية، وإلى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهي، وقالوا: إنها من مقتضيات حكمة الباري (عزّ وجلّ) فيستحيل أن لا يوجد لاستحالة السفه عليه. كما أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه، ثم طوّلوا في ذلك وعوّلوا على ضروب من الاستدلال مرجعها إلى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الأغذية، والأدوية التي لا تتميز عن السموم المهلكة إلا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء، ولا يفي بها الأعمار، وخلق الأبدان التي ليس لها بدون الغذاء إلا الفناء، وخلق نوع الإنسان المفتقر في البقاء إلى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الأنبياء، وكخلق العقل المائل إلى المحاسن، النافر عن القبائح، الجازم بأن شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك، والعمل بمقتضياتها من الامتثال والاجتناب، وأنه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل، بل يفتقر إلى بيان ممن أوجدها ودعا إلى الإتيان بالبعض منها، والانتهاء عن البعض كالمجمل من الخطاب، فإن خلق العقل مائلًا إلى المحاسن، نافرًا عن القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلًا على الأمر والنهي اللذين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى، إذ لا معنى لهما سوى الدعوة إلى المباشرة والامتناع، وكما في جعل بعض الأفعال بحيث قد يحمد عاقبته، فيجب وقد يذم، فيحرم، كالصوم مثلًا، فلو لم يكن له

بيان من الشارع لكان في ذلك إباحة ترك الواجب، وإباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة، فظهر بهذه الوجوه، وأمثالها أنه لا بد من النبيّ البتة، ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبيّ أو مَن يخلفه في إقامة الدليل السمعي، وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب أسباب المعاش، وخلو أكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن، وعلى الفلاسفة المتشبثين بأذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم، ودقة أنظارهم، وإقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الإلٰهية والعلوم اليقينية، وأنت خبير بأن في ترويج أمثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال، فإنهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى أن تركه لقبحه مخل بالحكمة، ومظنة لاستحقاق المذمة، فالحق أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الألطاف، ولا تبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع أسباب وشروط فيه، بل الله تعالى يختص برحمته مَن يشاء من عباده وهو ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

(قال: وللمنكرين شبه: إحداها: أنها تتوقف على علم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى، ولا سبيل إليه، ورد بجواز نصب الأدلة، أو خلق العلم الضروري.

الثاني: أنها عبث، لأن ما حسن عقلًا يفعل، وما قبح يترك، وما لم يحسن ولا يقبح يفعل حسب المصلحة، ورد بأنها تعاضد العقل فيما يستقل، وتعاونه فيما لا يستقل، وتدفع الاحتمال فيما يظن، وتكون الطريق فيما لا يدرك مع أن التفويض إلى العقول المتفاوتة مظنة اختلال النظام.

الثالث: أن مبناها على التكليف بما لا ينتفع به العبد لتضرره، ولا المعبود لتعاليه مع ما فيه من شغل السر عن التوجه التام، ورد بأن نفعه جدًا غالب.

الرابع: أن في الشرائع ما يشعر بأنها ليست من عند الله كأفعال الصلاة، والحج، والوضوء، والغسل، وغير ذلك من الأمور الخارجة عن قانون العقل[1]،

---

(١) العقل: تطلقه الجماهير على ثلاثة أوجه: الأول: العقل الفطري ويراد به الفطرة الأولى في الناس. الثاني: العقل التجاريبي، ويراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية. الثالث: العقل الوقاري، يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته. ويطلقه المتكلمون على التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة. والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب، ففرقوا بين المكتسب والفطري، فيسمى الأول علمًا والثاني عقلًا. أما الفلاسفة فيطلقون العقل على معانٍ، منها:

١ ـ العقل النظري: وهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية، وللقوة النظرية أربعة أحوال:

=

ورد بأنها ابتلاء وتأكيد لملكة عند الظاهريين[١]، وحكم وأسرار خفية ظاهرة على المحققين.

الخامس: القدح في المعجزة، وسيأتي إن شاء الله تعالى).

المنكرون للنبوة منهم مَن قال باستحالتها، ولا اعتداد بهم، ومنهم مَن قال بعدم الاحتياج إليها كالبراهمة[٢] (جمع من الهند أصحاب برهام) ومنهم مَن لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات، وظهور الملك على البشر، ونزوله من السمٰوات، ومنهم مَن لاح ذلك من على أفعاله وأقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة، وفي التكاليف، ودلالة المعجزات، وهؤلاء آحاد أوباش من الطوائف، لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة. وبالجملة للمنكرين شبه:

= الأولى: أن لا يكون لها شيء من المعلومات حاصلة، وذلك للصبي الصغير ولكن فيه مجرد الاستعداد، فيسمى عقلاً هيولانيًا.

الثانية: أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز، فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة، ويسمى العقل بالملكة.

الثالثة: أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه ولكنه غافل عنها، ويسمى عقلاً بالفعل.

الرابعة: أن تكون المعلومات حاصلة في ذهنه وهو غير غافل عنها. وتسمى عقلاً مستفادًا.

٢ ـ العقل العملي: قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات لأجل غاية مظنونة أو معلومة.

٣ ـ العقل الفعال: هو كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً، أما من جهة ما هو عقل، فهو جوهر صوري، ذاته ماهية مجردة في ذاتها. وأما من جهة ما هو فعال، فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه.

٤ ـ العقل الكلي: المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي للأشخاص، ولا وجود لها في القوام بل في التصور.

٥ ـ عقل الكل: يطلق على معنيين: أحدهما: أن يراد بالكل جملة العالم، فعقل الكل على هذا المعنى هو جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض، ولا تحرك إلا بالشوق. والآخر: هو الجرم الأقصى، أي الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة فيتحرك كل ما هو حشوة من السمٰوات كلها (معيار العلم في المنطق ص ٢٧٦ ـ ٢٨٢).

(١) الظاهريون: الظاهرية من المذاهب الفقهية نسبة إلى الإمام أبي سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني المعروف بالظاهري، ولد سنة ٢٠٢ هـ، وتوفي ببغداد سنة ٢٧٠ هـ، ويقوم المذهب الظاهري على العمل بظاهر الكتاب والسنّة والإجماع، ويرفض القياس رفضًا تامًا. ومن أشهر فقهاء الظاهرية الإمام ابن حزم الأندلسي (انظر: وفيات الأعيان ٢/ ٢٥٥، تاريخ الشرائع ص ٢٦٦).

(٢) البراهمة: تقدمت الترجمة لهم في هذا الجزء.

الأولى: أن البعثة تتوقف على علم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى، ولا سبيل إلى ذلك، والجواب المنع لجواز أن ينصب دليلًا له أو يخلق علمًا ضروريًا فيه.

الثانية: وهي للبراهمة أن ما جاء به النبيّ إما أن يكون موافقًا للعقل حسنًا عنده، فيقبل ويفعل، وإن لم يكن نبيًا أو مخالفًا له قبيحًا عنده فيرد ويترك، وإن جاء به النبيّ وأيًا ما كان لا حاجة إليه، فإن قيل: لعله لا يكون حسنًا عند العقل، ولا قبيحًا، قلنا: فيفعل عند الحاجة لأن مجرد الاحتمال لا يعارض تنجز الاحتياج، ويترك عند عدمها للاحتياط، والجواب: أن ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبيّ ويؤكده. بمنزلة الأدلة العقلية على مدلول واحد. وقد لا يستقل، فيدله عليه ويرشده، وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبيّ أو يرفع عنه الاحتمال، وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنًا يجب فعله أو قبيحًا يجب تركه، هذا مع أن العقول متفاوتة، فالتفويض إليها مظنة التنازع والتقاتل ومفضٍ إلى اختلال النظام، وأن فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الأشياء وقبحها على ما تقدم.

الثالثة: أن العمدة في باب البعثة هي التكليف، وهو عبث لا يليق بالحكيم، إذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة، ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع، وأيضًا فيه شغل للقلب عما هو غاية الأعمال ونهاية الكمال، أعني الاستغراق في معرفته، والغناء في عظمته، والجواب: أن مضاره الناجزة قليلة جدًا بالنسبة إلى منافعها الدنيوية والأخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوة فضلًا عن الكاشفين عن أسرارها الخفية، وإذا تأملتم فالتكليف صرف إلى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم.

الرابعة: وهي لأهل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة أنا نجد الشرائع مشتملة على أفعال وهيئات لا يشك في أن الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما نشاهد في الحج، والصلاة، وكغسل بعض الأعضاء لتلوث بعض آخر، إلى غير ذلك من الأمور الخارجة عن قانون العقل، والجواب: أنها أمور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين، وتطويعًا لنفوسهم وتأكيدًا لملكة[1] امتثالهم الأوامر والنواهي. ولعل فيها حكمًا

---

(١) الملكة: هي صفة راسخة في النفس، وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة (انظر شرحًا وافيًا لمصطلحي «الحال» و«الملكة» في الجزء الأول). (وانظر أيضًا كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦١٠ ـ ٦١٧، ٢/ ١٦٤٢).

ومصالح لا يعلمها ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[1] [آل عمران: ٧] وقد أشار إليها بعض الخائضين في بحار أسرار الشريعة.

الخامسة: القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها سيأتي بأجوبتها.

[المبحث الثاني]

[في المعجزة]

(قال: المبحث الثاني المعجزة[2] أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم المعارضة، وقيل: أمر قصد به إظهار صدق مَن ادعى النبوة والرسالة، وزاد بعضهم قيد موافقة الدعوى. وبعضهم مقارنة زمن التكليف إذ عند انقراضه تظهر الخوارق، لا لقصد التصديق).

مأخوذ من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير لإظهاره، ثم أسند مجازًا إلى ما هو سبب العجز، وجعل اسمًا له، فالتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلّامة. وذكر إمام الحرمين[3] بناءً على رأي الأشعري[4] أن هٰهنا تجوزًا آخر، هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم، وهو في الحقيقة ضد للقدرة، وإنما يتعلق بالموجود، وبما يقدر عليه، حتى أن عجز الزمن إنما هو عن القعود، بمعنى أنه وجد منه اضطرارًا لا اختيارًا. فلو تحقق العجز عن المعارضة، لوجبت المعارضة الاضطرارية، والمعجزة في العرف أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، وإنما قال: أمر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع وعدمه، كعدم إحراق النار، ومَن اقتصر على الفعل،

---

(١) الآية بتمامها: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧].

(٢) انظر شرح المواقف ٨/٢٤٦ ـ ٢٥٤: المقصد الثاني: في حقيقة المعجزة. وانظر أيضًا «المطالب العالية من العلم الإلٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٨/ ٥ ـ ٥٨. وانظر كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٥٧٥ ـ ١٥٧٧.

(٣) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله ضياء الدين، أبو المعالي الجويني الشافعي الشهير بإمام الحرمين، المتوفى سنة ٤٧٨ هـ (تقدمت ترجمته).

(٤) الأشعري: هو عليّ بن إسماعيل بن إسحٰق بن سالم الإمام أبو الحسن الأشعري البصري، المتوفى سنة ٣٢٤ هـ (تقدمت ترجمته).

جعل المعجز هٰهنا كون النار ﴿بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا﴾ [الأنبياء: ٦٩] وبقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق، واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء، وعن أن يتخذ الكاذب معجزة مَن مضى من الأنبياء حجة لنفسه، وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة، كذا ذكره الإمام الرازي(١)، وفيه نظر:

أما أولًا: فلأنه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي، ومن جهته احترازًا عن أن يتخذ الكاذب معجزة مَن يعاصره من الأنبياء حجة لنفسه، وعن أن يقول: معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية، فقد صرحوا بأنه لا عبرة بذلك، ومن قيد الموافقة للدعوى احترازًا عما إذا قال: معجزتي نطق هذا الجماد. فنطق بأنه مفتر كذاب. ولهذا قال الشيخ أبو الحسن: هي فعل من الله تعالى، أو قائم مقام الفعل. يقصد بمثله التصديق، وقال بعض الأصحاب: هي أمر قصد به إظهار صدق مَن ادعى الرسالة.

وأما ثانيًا: فلأن القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي، ولا مقصود به إظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذٍ، كإظلال الغمام، وتسليم الحجر والمدر، ونحو ذلك.

وأما ثالثًا: فلأن المعجزة قد تتأخر عن التحدي، كما إذا قال: معجزتي ما يظهر مني يوم كذا، فظهرت.

ويمكن الجواب عن الأول بأن ذكر التحدي مشعر بالقيدين. فإن معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدًا لدعوته، وتعجيز الغير عن الإتيان بمثل ما أبداه. تقول: تحديت فلانًا إذا باريته الفعل، ونازعته الغلبة، وتحديته القراءة أينا أقرأ. وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة. وكذا لو ادعى الرسالة، فظهرت الآية من غير إشعار منه بالتحدي. قالوا: ويكفي في التحدي أن يقول: آية صدقي أن يكون كذا وكذا. ولا يحتاج إلى أن يقول: هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثلها، فعلى هذا لا تكون معجزة نبيّ ماضٍ، ولا معاصر معجزة للغير.

---

(١) انظر «المطالب العالية من العلم الإلٰهي» للإمام فخر الدين الرازي ٨/ ٢١ ـ ٤٢:
الفصل الخامس: في حكاية شبهات مَن يقول: القول بخرق العادات محال.
الفصل السادس: في شبهات القائلين بأن المعجزات لا يمكن أن يعلم أنها حدثت بفعل الله وبتخليقه وبيان أنه متى تعذر العلم بذلك امتنع الاستدلال بها على صدق المدعي.

وعن الثاني أن عد الإرهاصات[1] من جملة المعجزات إنما هو على سبيل التغليب والتشبيه، والمحققون على أن خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبيّ إذا كانت متقدمة. فإن ظهرت منه. فإن شاعت، وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه السلام حيث أخبر بذلك بعض أهل الكتاب والكهنة. فإرهاص أي تأسيس لقاعدة البعثة، وإلا فكرامة محضة، وإن ظهرت من غيره، فإن كان من الأخيار، فكذلك أي إرهاص أو كرامة، وإلا فإرهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله، أو ابتلاء كما إذا ظهرت على يد مَن ادعى الألوهية. فإن الأدلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة. فلهذا جوزوا إظهارها على يد المتأله[2] دون المتنبي.

وعن الثالث أن المتأخر، إن كان بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنًا، فلا إشكال، وإن كان بزمان متطاول فالمعجزة عند مَن شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن، فإنه إخبار بالغيب، لكن العلم بإعجازه تراخى إلى وقت وقوع ذلك الأمر، ومَن جعل المعجزة نفس ذلك الأمر، فهو لا يشترط المقارنة، وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبيّ تكليف الناس بالتزام الشرع ناجزًا لانتفاء المعجزة أو العلم بها. لكن لو بين الأحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الأمر، صح عند الإمام[3]، ولم يصح عند القاضي[4]، ثم المراد بعدم المعارضة أن لا يظهر مثله ممن ليس بنبي، وأما من نبي آخر، فلا امتناع، وزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيدًا آخر، وهو أن يكون في زمان التكليف، لأن ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة، ولأن ما يظهر عند ظهور أشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم.

(قال: وأما إمكانها فضروري، وكذا إمكان نقلها إلى الغائبين، وأما وجه دلالتها فهو أنها بمنزلة صريح التصديق، كما إذا ادعى أحد أنه رسول هذا الملك فطولب بالحجة، فقال: إن يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات. ففعل. وهذا توضيح بالمثال لاستدلال بقياس الغائب على الشاهد. فإن قيل: هٰهنا أنواع احتمالات لا يثبت معها المقصود.

---

(١) الإرهاصات: الإرهاص شرعًا، قسم من الخوارق، وهو الخارق الذي يظهر من النبيّ قبل البعثة، سمّي به لأن الإرهاص في اللغة بناء البيت، فكأنه بناء بيت إثبات النبوّة (كشاف اصطلاحات الفنون ١٤١/١).

(٢) المتأله: يقال: ألَهَ فلانٌ إلاهةً وألوهةً وألوهيةً: عَبَدَ، وتألّه: تنسك وتعبّد، والتأليه: القول بوجود إله مدبر للكون (المعجم الوجيز ص ٢٣).

(٣) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٤) القاضي: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته.

الأول: أن يستند ذلك الأمر إلى المدعي لخاصية في نفسه، أو مزاج في بذنه، أو اطلاع منه على بعض الخواص، أو الأوضاع الفلكية، أو إلى ملك أو جني، أو غير ذلك.

الثاني: أن يكون ابتداء عادة أو تكريرًا بما لا يكون إلا بعد دهور...

الثالث: أن يكون مما يعارض، ولم يعارض لغرض، أو عورض ولم ينقل لمانع.

الرابع: أن لا يكون لغرض التصديق، إما لانتفاء الغرض، أو لثبوت غرض آخر، كلطف المكلف، أو إجابة لدعوة، أو معجزة لنبي آخر، أو ابتلاء للعباد، أو إضلال لهم، ويعد كونه بمنزلة صريح القول بأنك صادق، فإنما يفيد إذا استحال الكذب في إخباره، وما ذلك إلا بالسمع.

فالجواب إجمالًا أن الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول العلم القطعي كما في سائر العاديات، وتفصيلًا:

أولًا: بأنا بينا أن لا مؤثر سيما في مثل هذه الغرائب إلا الله تعالى على أن مجرد التمكين كافٍ في إفادة المطلوب.

وثانيًا: بأن الكلام فيما علم قطعًا أنه خارق للعادة، وأن المتحدين عجزوا عن معارضته مع فرط الاهتمام، وكمال الاشتغال. ولهذا كانت معجزة كل نبيّ من جنس ما غلب على أهل زمانه، كالسحر في زمن موسى (عليه السلام)، والطب في زمن عيسى عليه السلام، والموسيقى في زمن داود عليه السلام، والفصاحة في زمن محمد ﷺ.

وثالثًا: أنه لا خفاء في ترتب الغايات على أفعاله، وإن لم تكن أغراضًا على أنا لا ندعي سوى أنها تدل على تصديق قائم بذاته، سواء كان غرضًا أم لم يكن.

ورابعًا: أن ظهور المعجزة على يد الكاذب وإن جاز عقلًا، فمعلوم الانتفاء قطعًا. ومنا مَن قال باستحالته لإفضائه إلى التعجيز عن الأدلة على صدق دعوى الرسالة، أو لأن الصدق لازم لها بمنزلة العلم لإيقان الفعل، أو لأن التسوية بين الصادق والكاذب سفه.

وخامسًا: أنها تفيد العلم بالصدق من غير افتقار إلى اعتبار إخبار من الله بمنزلة أن يقول: «جعلتك رسولًا، وأنشأت الرسالة فيك»).

قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بأن تجويز خوارق العادات سفسطة، إذ لو جازت، لجاز أن ينقلب الجبل ذهبًا والبحر دهنًا، والمدعي للنبوة شخصًا آخر، عليه

ظهرت المعجزة إلى غير ذلك من المحالات، وبعضهم بأنها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين لأن أقوى طرق نقلها التواتر، وهو لا يفيد اليقين، لأن جواز الكذب على كل أحد يوجب جوازه على الكل، لكونه نفس الآحاد، ولأنه لو أفاده لأفاده خبر الواحد، لأن كل طبقة يفرض عدد التواتر، فعند نقصان واحد منه إن بقيت مفيدة لليقين، وهكذا إلى الواحد، فظاهر. وإن لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد. ولأنه غير مضبوط بعدد، بل ضابطه حصول اليقين، فإثبات اليقين به يكون دورًا.

والجواب عن الأول أن المراد بخوارق العادات أمور ممكنة في نفسها، ممتنعة في العادة. بمعنى أنها لم يجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية، فإمكانها ضروري، وإبداعها ليس أبعد من إبداع خلق الأرض والسماء وما بينهما، والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر، وهذا الشخص، وأمثال ذلك لا ينافي إلا مكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب.

وعن الثاني بأن المتواترات أحد أقسام الضروريات، فالقدح فيها بما ذكر مع أنه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب. وأما وجه دلالتها أي وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة أنها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من أن الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بصدقه، كما إذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة، وادعى أنه رسول هذا الملك إليهم، فطالبوه بالحجة، فقال: هي أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل، فإنه يكون تصديقًا له ومفيدًا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب.

فإن قيل: هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع، إنما يعتبر في العمليات لإفادة الظن، وقد اعتبرتموه بلا جامع لإفادة اليقين في العمليات التي هي أساس ثبوت الشرائع. على أن حصول العلم فيما ذكرتم من مثال إنما هو بشواهد من قرائن الأحوال.

قلنا: التمثيل إنما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال، ولا مدخل لمشاهدة القرائن في إفادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية إليهم، وللحاضرين فيما إذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها أحد سواه. وجعل مدعي الرسالة حجته أن الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل.

فإن قيل هٰهنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به، وهي أنواع:

الأول: احتمال أن لا يكون ذلك الأمر من الله تعالى، بل يستند إلى المدعي بخاصية في نفسه. أو مزاج في بدنه، أو لاطلاع منه على خواص في بعض الأجسام يتخذها ذريعة إلى ذلك، أو يستند إلى بعض الملائكة أو الجن، أو إلى اتصالات كوكبية وأوضاع فلكية، لا يطلع عليها غيره، إلى غير ذلك من الأسباب.

الثاني: احتمال أن لا يكون خارقًا للعادة، بل ابتداء عادة أراد الله إجراءها أو تكرير عادة لا تكون إلا في دهور متطاولة، كعود الثوابت إلى نقطة معينة.

الثالث: احتمال أن يكون مما يعارض إلا أنه لم يعارض لعدم بلوغه إلى مَن يقدر المعارضة، أو لمواضعة من القول، وموافقة في إعلاء كلمته، أو لخوف، أو لاستهانة وقلة مبالاة، أو لاشتغال بما هو أهم، أو عورض ولم ينقل لمانع.

الرابع: احتمال أن لا يكون لغرض التصديق، إما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب، وإما لثبوت غرض آخر مثل أن يكون لطفًا بمكلف، أو إجابة لدعوته، أو معجزة لنبيّ آخر، أو ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه، أو النظر والاجتهاد في دفعه، كما في إنزال المتشابه، أو إضلالًا للخلق على ما هو المذهب عندكم من أن الله يضل مَن يشاء من عباده، وبعدم تسليم انتفاء الاحتمالات، وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بأن المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه إلا بعد استحالة الكذب في إخبار الله تعالى، ولا سبيل إلى ذلك بدليل السمع للزوم الدور، ولا بدليل العقل، لأن غايته أن الكذب قبيح، وهو على الله تعالى مستحيل، وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيّز المنع.

فالجواب إجمالًا أن الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية، فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات إلى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالإثبات، كما يحصل في المثال المذكور، وإن كان الملك ظلومًا غشومًا كذوبًا لا يبالي بإغواء رعيته والاستهزاء برسله، وتفصيلًا:

أولًا: أنا بينا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله وحده، سيما في مثل إحياء الموتى، وانقلاب العصا حية، وانشقاق القمر، وسلام الحجر والمدر، على أن مجرد التمكين، وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كافٍ في إفادة المطلوب، ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن المعجزة تكون فعلًا لله تعالى، أو واقعًا بأمره أو بتمكينه.

وثانيًا: أن كلامنا فيما حصل الجزم بأنه خارق للعادة، وأن المتحدين عجزوا عن معارضته، مع كونهم أحق بها إن أمكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك، وكمالهم فيه،

وفرط اهتمامهم بالمعارضة، وتوفر دواعيهم. ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على أهل زمانه، وتهالكوا عليه وتفاخروا به، كالسحر في زمن موسى عليه السلام، والطب في زمن عيسى، والموسيقى في زمن داود، والفصاحة في زمن محمد ﷺ.

وثالثًا: أنه لا خفاء ولا خلاف في ترتيب الغايات والآثار على بعض أفعاله وإن لم يجعلها أغراضًا له على أنا لا نقول إنه فعل المعجزة لغرض التصديق، بل إنها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته، سواء جعل من جنس العلم أو كلام النفس، أو غيرهما.

ورابعًا: أن ظهور المعجزة على يد الكاذب لأي غرض فرض وإن جاز عقلًا بناء على شمول قدرة الله، فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعًا، كما هو حكم سائر العاديات، وهذا ما قال القاضي[1]: إن اقتران ظهور المعجزة بالصدق أحد العاديات، فإذا جوزنا انحرافها عن مجراها، جاز إخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق، وحينئذٍ يجوز إظهاره على يد الكاذب، وإما بدون ذلك فلا، لاستحالة العلم بصدق الكاذب، ومنا مَن قال باستحالته عقلًا، فالشيخ[2] لإفضائه إلى التعجيز عن إقامة الدلالة على صدق دعوة الرسالة، والإمام[3] وكثير من المتكلمين، لأن الصدق مدلول بها لازم بمنزلة العلم لإتقان الفعل، فلو ظهرت من الكاذب، لزم كونه صادقًا كاذبًا، وهو محال، والماتريدية[4] لإيجابه المسوية بين الصادق والكاذب، وعدم التفرقة بين النبيّ والمتنبي، وهو سفه لا يليق بالحكيم.

وخامسًا: أن مجرد إظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه، وبتصديق الله إياه من غير افتقار إلى اعتبار كلام وإخبار، ومن هنا يصح التمسك بخبر النبيّ في إثبات الكلام، وامتناع الكذب والنقص على ما مر، وإلى هذا يشير ما قال إما الحرمين[5]، أنا نجعل إظهار المعجزة تصديقًا بمنزلة أن يقول: جعلته رسولًا، وأنشأت الرسالة فيه كقولك: جعلتك وكيلًا، واستنبتك بشأن من غير قصد إلى إخبار وإعلام بما ثبت،

---

(١) القاضي: أبو بكر الباقلاني. (٢) الشيخ: أبو الحسن الأشعري.

(٣) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٤) الماتريدية: نسبة لأبي منصور الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، المتوفى سنة ٣٣٣ هـ. من أئمة الكلام ومؤسس المذهب الماتريدي، له الكثير من المؤلفات الهامة (انظر: الأعلام ٧/ ١٩، مفتاح السعادة ٢/ ٢١، الفوائد البهية ص ١٩٥، الجواهر المضية ٢/ ١٣٠).

(٥) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله ضياء الدين، أبو المعالي الجويني الشافعي الشهير بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ (تقدمت ترجمته).

ومحصوله أنه يعتبر القول فيه إنشاءً لا إخبارًا. وأما لو تم لنا نفي الكذب عنه بغير خبر النبيّ على ما سبق فلا إشكال[1].

(قال: خاتمة: طريق إثبات النبوة على الإطلاق على المنكرين هو المعجزة لا غير، وهذا لا ينافي خلق العلم الضروري بها، أو ثبوتها بإخبار من نبيّ آخر أو كتاب).

لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري، كعلم الصديق رضي الله عنه، وبخبر من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص التوراة والإنجيل في نبوة نبينا عليه السلام، وكإخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فيما ذكر إمام الحرمين من إنه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة، لأن ما يقدر دليلًا إن لم يكن خارقًا للعادة، أو كان خارقًا، ولم يكن مقورنًا بالدعوة، لم يصلح دليلًا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على ما يصلح دليلًا للنبوة على الإطلاق، وحجة على المنكرين بالنسبة إلى كل نبيّ، حتى الذي لا نبي قبله، ولا كتاب. وأمّا ما سيأتي من الاستدلال على نبوة محمد ﷺ بما شاع من أخلاقه وأحواله فعائد إلى المعجزة على ما نبين إن شاء الله تعالى.

(١) حاصله أن للمعجزة سبعة شروط:
الأول: أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التروك لأن التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله، مثل ما إذا قال: معجزتي أن أضع يدي على رأس وأنتم لا تقدرون عليه ففعل وعجزوا، فإنه معجز ولا فعل لله ثمة إذ عدم خلق القدرة ليس فعلاً، ومَن جعل الترك وجوديًا بناءً على أنه الكف حذف هذا القيد لعدم الحاجة إليه.
الثاني: أن يكون المعجز خارقًا للعادة إذ لا إعجاز بدونه، وشَرَطَ قومٌ في المعجز أن لا يكون مقدورًا للنبيّ، إذ لو كان مقدورًا له كصعوده على الماء ومشيه على الماء لم يكن نازلاً منزلة التصديق من الله وليس بشيء، لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجزة.
الثالث: أن يتعذّر معارضة فإنّ ذلك حقيقة الإعجاز.
الرابع: أن يكون ظاهرًا على يد مدّعي النبوّة ليعلم أنه تصديق له.
الخامس: أن يكون موافقًا للدعوى، فلو قال: معجزتي أن أحيي ميتًا ففعل خارقًا آخر لم يدل على صدقه لعدم تنزّله منزلة تصديق الله إياه.
السادس: أن لا يكون المعجز مكذبًا له، فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب، فقال: إنه كاذب لم يدل على صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه، لأن المكذِّب هو نفس الخارق.
السابع: أن لا يكون المعجز متقدمًا على الدعوى بل مقارنًا لها، لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل، فلو قال: معجزتي ما قد ظهر على يدي قبلُ، لم يدل على صدقه ويطالب بالإتيان بعد الدعوى. فلو عجز كان كاذبًا قطعًا (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٥٧٥ ـ ١٥٧٧).

[المبحث الثالث]

[في الاحتياج إلى النبي والشريعة]

(قال: المبحث الثالث[١]

قال الحكماء: إن الإنسان يحتاج في تعيشه إلى اجتماع مع بني نوعه، وتشارك لا يتم إلا بمعاملات ومعاوضات تفتقر إلى قانون متفق عليه يقرره على ما ينبغي من تميز عن الآخرين بخصوصية من قبل خالق الكل، وآيات تقتضي الإقرار به، والانقياد له، وهي بحسب القوة الإنسانية الاطلاع على المغيبات لاتصال النفس بعالم الغيب، وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهور أفعال يعجز عن أمثالها أمثاله، كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة ومدن فاسدة، ونحو ذلك، لاختصاص النفس بقوة التصرف فيما عدا بدنها من الأجسام وباعتبار السكنات الإمساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس إلى عالم القدس واستتباعها القوة الغاذية وخوادمها ومن هٰهنا جاز أن تتمثل لقوته المتخيلة الكاملة العقول المجردة والنفوس السماوية، سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر أشباحًا مصورة تخاطبه، وتحدث في سمعه كلامًا منظومًا يحفظ ويتلى، وهذا هو الوحي، ونزول الملك والكتاب، وأما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش، ونجاة المعاد، وصلاح العباد، مع نفي القصد والغرض من أفعاله، والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي في أوصافه، فقرروه بأن العناية الإلٰهية، أعني إحاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضي فيضان ذلك النظام على الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشروع والشارع ليكون الموجود على وفق المعلوم، ولا خفاء في أن هذا لا يكفي فيما ثبت بالضرورة من الدين).

في طريقة الفلاسفة بالاحتياج إلى النبيّ والشريعة[٢]، وبثبوت المعجزة، لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين.

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٢٥٤ ـ ٢٦٧: المقصد الثالث: في إمكان البعثة.

(٢) الشريعة: هي الائتمار بالتزام العبودية، وقيل: هي الطريق في الدين، وحينئذٍ الشرع والشريعة مترادفان. والشرع ما شَرَع الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبيّ من الأنبياء، سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمّى فرعية وعملية، ودوّن لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد وتسمّى أصلية واعتقادية، ودوِّن لها علم الكلام. ويسمى الشرع أيضًا بالدين والملة، فإن تلك الأحكام من حيث إنها تطاع دين، ومن حيث إنها تملى وتكتب ملّة، ومن حيث إنها مشروعة شرع. (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠١٨ ـ ١٠٢٠).

أما تقريرهم في الاحتياج إلى النبيّ فهو أن الإنسان مدني بالطبع، أي محتاج في تعيشه إلى التمدن، وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون إليه من الغذاء الموافق، واللباس الواقي من الحر والبرد، والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة، والسلاح الحامي عن السباع والأعداء، فإن كل ذلك مما يحصل بالصناعات، ولا يمكن للإنسان الواحد القيام بجميعها، بل لا بد أن يخبز هذا لذلك، وذلك يخيط لآخر، وآخر يتخذ الإبرة له إلى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع[1] بدونها، ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم إلا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات، ولا ينتظم إلا بقانون متفق عليه مبني على العدل والإنصاف، ضابط لما لا حصر له من الجزئيات، لئلا يقع الجور، فيختل أمر النظام لما جبل عليه كل أحد من أنه يشتهي ما يحتاج إليه، ويغضب على مَن يزاحمه. وذلك القانون هو الشرع، ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي متميزًا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل، واستحقاق طاعة وانقياد، وإلا لما قبلوه، ولم ينقادوا له، وأن يكون إنسانًا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون، ويراجعونه في مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه، فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة، وذلك الإنسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم، والسياسات في حق مَن يخرج من مصالح البقاء هو النبيّ، فلا بد من أمر مختص يدل على أن شريعته من عند ربه، ويقتضي لمن وقف عليه أن يقر بنبوته، وينقاد له وهو المعجزة.

قالوا: وهذا الإنسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلاث: هي الاطلاع على المغيبات، وظهور خوارق العادات، ومشاهدة الملك مع سماع كلامه. ومعنى ذلك على ما شرحه في الشفاء[2] وغيره أنه يكون كاملًا في قوته النفسانية، أعني الإنسانية والحيوانية

---

(١) النوع: هو مجموع ذاتيات الشيء، والشيء يسمى نوعًا بالإضافة إلى ما فوقه، وجنسًا بالإضافة إلى ما تحته. والنوع اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص. والنوع الحقيقي: كل مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو؟. فالكلي: جنس، والمقول على واحد إشارة إلى النوع المنحصر في الشخص. والنوع الإضافي: هي ماهية يقال لها وعلى غيرها الجنس قولًا أوليًا أي بلا واسطة كالإنسان بالقياس إلى الحيوان، فإنه ماهية يقال عليها وعلى غيرها، كالفرس الجنس، وهو الحيوان، حتى إذا قيل ما الإنسان والفرس، فالجواب: إنه حيوان، وهذا المعنى يسمى نوعًا إضافيًا، لأن نوعيته بالإضافة إلى ما فوقه وهو الحيوان والجسم النامي، والجسم والجوهر (انظر معيار العلم في المنطق ص ٧٠، وكشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٧٣٣ ـ ١٧٣٤).

(٢) الشفاء: هو كتاب «الشفاء في المنطق» للشيخ الرئيس أبي عليّ حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ.

المدركة والمحركة، بمعنى أن نفسه القدسية بصفاء جوهرها، وشدة اتصالها بالمبادىء العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها، وحاضرها، وآتيها، وقلة التفاتها إلى الأمور الجاذبة إلى الخسة السافلة، تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعه، أو قريبًا من دفعه، إذ لا بخل هناك ولا احتجاب، وإنما المانع هو انجذاب القوابل إلى عالم الطبيعة، وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل، وأن قوته المتخيلة تكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صورًا وأشباحًا يخاطبونه ويسمعونه كلامًا منظومًا محفوظًا، وأن قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر، فيتصرف فيها تصرفها في بدنه، فيعنون بالخصائص هذه القوى، وبمشاهدة الملك هذا المعنى، فلا يرد الاعتراض بأن الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الأنبياء، فلا يكون من خواصهم، وأن مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على أن الخاصة[1] قد تطلق على الإضافية، وأن ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدي يصير خاصة حقيقية.

وأما تقريرهم من المعجزات فإجمالًا أنه لا يبعد أن يختص بعض النفوس الإنسانية بقوة هي مبدأ لأفعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية، أو بسبب أمر طارىء عليها من غير اكتساب أو حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن أكثر الأولياء، وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع: وتفصيلًا أن المشهور من معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء ثلاث بحسب القوة الإنسانية، والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات.

فالأول: الاطلاع على المغيبات، وليس ببعيد لتحقيقه في حال النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك. وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادىء العالية، أعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يستند إليها من الحوادث لما تقرر من أنها عالمة بذواتها، وأن العلم بالعلل والأسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات. غاية الأمر أن علم العقول بالحوادث لا يكون إلا على وجه كلي خالٍ من قيد الهذية وخصوص الوقتية، والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئي، إما بجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء، وإما لارتسامها في النفوس السماوية، كذلك على ما يراه بعضهم، ومعنى اتصال النفس بالمبادىء العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها

---

(١) الخاصة: هي كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط، حملًا غير ذاتي. وقال ابن سينا في «النجاة» ص ١٠: الخاصة: هي الكلي الدال على نوع واحد في جواب: أي شيء هو؟ لا بالذات بل بالعرض. إما نوع هو جنس كتساوي الزوايا من المثلث لقائمتين، فإنه خاصة للمثلث، وهو جنس. وإما نوع ليس هو بجنس مثل: الضاحك للإنسان، وهو خاصة ملازمة مساوية. ومثل الكتابة وهو خاصة غير ملازمة ولا مساوية بل أخص.

بحصول القوى لها وزوال المانع، أعني الشواغل الحسية عنها، بمنزلة مرآة مجلوة تحاذي شطر الشمس، ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادىء من الصور، لأن لقبول كل صورة استعدادًا يخصها.

والثاني: ظهور حركات وأفعال تعجز عن أمثالها أمثاله، كحدوث رياح وزلازل، وحرق، وغرق، وهلاك أشخاص ظالمة، وخراب مدن فاسدة، وانفجار المياه من الأحجار، بل من الأصابع، وليس ببعيد، لأن علاقة النفس مع البدن إنما هي بالتدبير والتصرف، لا الحلول[١] والانطباع، فيجوز أن يكون بعض النفوس من القوة بحيث يتصرف في أجسام أخر غير بدنها، بل في كلية العناصر، حتى كأنها نفس لعالم العناصر.

والثالث: الإمساك عن القوت مدة غير معتادة، وليس ببعيد كما في بعض الأمراض لاشتغال الطبيعة بهضم الأخلاط الفاسدة، وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الأصلية المحوج إلى البدل، فيجوز في حق الأشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم إلى جناب القدس بالكلية، واستتباعها القوى الجسمانية التي بها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك، بل لا يبعد أن يكون هذا من حق هؤلاء أولى وأقرب منه في المرض لكون احتياج المريض إلى الغذاء أوفر وأوفى.

أما أولًا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج[٢].

---

(١) الحلول: قيل: هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، وقيل: حلول شيء في شيء هو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء. وقيل: الحلول هو الاختصاص الناعت أي التعلق الخاص الذي به يصير أحد المتعلقين نعتًا للآخر والآخر منعوتًا به، والأول أي الناعت يسمى حالًا والثاني المنعوت يسمى محلًا، كالتعلق بين البياض والجسم المقتضي لكون البياض نعتًا، وكون الجسم منعوتًا به، بأن يقال: جسم أبيض. وقال بعض المتكلمين: الحلول هو الحصول على سبيل التبعية. قال جمهور المتكلمين: إن الله لا يحلّ في غيره لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وإنه ينفي الوجوب الذاتي. اعلم أن المخالف في هذا الأصل طوائف ثلاث: الأولى: النصارى، قالوا: حلّ الباري تعالى في عيسى عليه السلام، قالوا: لا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين، فأكملهم العترة الطاهرة. ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على عيسى عليه السلام، وهذه ضلالة بيّنة. الثانية: النصيرية والإسحقية من غلاة الشيعة، الثالثة: قال بعض المتصوفة: يحل الله تعالى في العارفين (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٠٦ ـ ٧٠٨).

(٢) المزاج: هو في الأصل مصدر بمعنى الامتزاج، وهو عبارة عن اختلاط أجزاء العناصر بعضها ببعض. وهو كيفية متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر منافرة لأجزاء مماسة، بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر (انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «المزاج» في الجزء الثاني. وانظر كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٥١٨ ـ ١٥٢٢).

وأما ثانيًا فلفرط احتياجه إلى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي بها تعتدل الحرارة الغريزية، وذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور.

وأما ثالثًا فلاختصاص العارف بأمر يقتضي الاستغناء عن الغذاء، وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية أفاعيلها عند متابعتها النفس.

وأما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع أنه من المجردات[1] دون الأجسام، فهو أن النائم ومَن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورًا غريبة، ويسمع أصواتًا عجيبة، وليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج، بل في القوة المتخيلة والحس المشترك، وربما لا يكون متأدية إليه من طرق الحواس الظاهرة، بل من عالم آخر، فلا يبعد أن يكون لبعض أفراد الإنسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل، قليلة الالتفات إلى عالم الحس، ومتخيلة شديدة جدًا قوية التلقي من عالم الغيب، قليلة الانغماس في جانب الظاهر، لا يعصيها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة، ويحصل لذلك الإنسان في اليقظة أن يتصل بعالم الغيب، ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية أشباحًا مصورة سيما العقل الفعال[2] الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر، فتخاطبه وتحدث في سمعه كلامًا مسموعًا يحفظ ويتلى، ويكون ذلك من قبل الله وملائكته، لا من الإنسان، وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب. وقد يكون ذلك على غاية الكمال، فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة.

وأما تقريرهم في كون النبيّ مبعوثًا من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد، مع أنهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات، ويقطعون بأنه - بل جميع المبادىء العالية - لا يفعل لغرض في الأمور السافلة، فهو أن العناية

(١) انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «التجريد» في الجزء الثاني، وانظر الموسوعة الفلسفية العربية ص ٢٣٣ - ٢٣٥، (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٨٢ - ٣٨٤).

(٢) العقل الفعّال: هو كل ماهية مجردة عن المادة أصلًا، فأما من جهة ما هو عقل، فهو جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها، لا بتجريد غيرها لها، عن المادة وعن علائق المادة، بل هي ماهية كلية موجودة. وأما من جهة ما هو فعّال. فإنه جوهر بالصفة المذكورة، من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه. والعقل الفعال المخرج لنفوس الآدميين في العلوم من القوة إلى الفعل، نسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة، نسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة، إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل (معيار العلم في المنطق ص ٢٧٩، وانظر أيضًا كتاب النجاة لابن سينا ص ١٩٢ - ١٩٣. حيث شرح «العقل الفعال» شرحًا مفصلًا).

الإلـٰهية بمخلوقاته، أعني إحاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الأليق في الأوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات يقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب، فيجب ذلك عنه وعن إحاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى أحسن النظام، وإن لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى، وهذا ما قال في الشفاء إن العناية الإلـٰهية تقتضي المصالح التي لها منفعة مّا في البقاء، كإنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة لبقاء، ولتمهيد نظام الخير وأساس المنافع كلها، وكيف لا يجب وقد وجد ما هو مبني عليها ومتعلق بها، وكيف يجوز أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا.

ففي الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة. فمن قال هي واجبة في الحكمة أراد تبقية النظام على الوجه اللائق، ومَن قال في العناية أراد تمثل النظام في علمه الشامل. ومَن قال في الطبيعة، أراد وجود النظام الكامل. ولقد أفصح عن المقصود بعض الإفصاح مَن قال: إن المدبر الذي يسوق النوع من النقصان إلى الكمال لا بد أن يبعث الأنبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم، ليحصل النظام ويتعيش الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لأجله.

[المبحث الرابع]

[في بعثة سيدنا محمد ﷺ]

(قال: المبحث الرابع: محمد رسول الله[1] ﷺ لأنه ادعى الرسالة وهو ظاهر، وأظهر المعجزة لأنه أتى بالقرآن المعجز[2]، وأخبر عن المغيبات، وظهر منه ما لا يعتاد من الأحوال. أما النوع الأول منه فبيان الإعجاز أنه ﷺ تحدى بأقصر سورة منه مصاقع البلغاء مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية، فعدلوا عن المعارضة إلى المقارعة، وهو دليل

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٢٦٧ ـ ٢٨٨: المقصد الرابع: في إثبات نبوّة محمد ﷺ.
أ ـ الكلام في القرآن.
ب ـ الكلام في سائر المعجزات.

(٢) من ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

العجز، ووجه الإعجاز عند الأكثرين كونه في الطبقة العليا من البلاغة، وعند الكثيرين الصرفة، وهي أن الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها، ورد بأن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من ذلك، لا من عدم المعارضة مع سهولتها، وبأن ترك كمال البلاغة أدخل في الإعجاز بالصرفة، وبقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية.

وقيل كونه على أسلوب غريب مخالف لما دلّ عليه كلامهم. وقيل: سلامته عن الاختلاف والتناقض، وقيل: اشتماله على دقائق العلوم والحكم والمصالح. وقيل: على الإخبار عن المغيبات، وردت بأن خرافات مسيلمة وغيره على ذلك الأسلوب، وكلام كثير من البلغاء والحكماء سالم عن الاختلاف والتناقض، ومشتمل على العلوم والحقائق، وكثير من السور خال عن الإخبار عن المغيبات، ووجه دفع المطاعن إجمالًا أن رؤساء العرب مع حذاقتهم وعداوتهم اعترفوا به وأذعنوا، ولم يطعنوا، بل نسبوه لكمال حسنه إلى السّحَر.

وتفصيلًا الجواب عما يورده بعض المعاندين من أعداء الدين مثل إن فيه غير العربي كالإستبرق[١] والسجيل[٢]، فكيف يكون عربيًا مبينًا، وإن فيه خطأ من جهة الإعراب، مثل: ﴿إِنَّ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طـٰه: ٦٣]، وإن فيه مقدار إحدى عشرة آية من كلام البشر وهي ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى﴾ [طـٰه: ٢٥] الآيات.

فكيف يصح التحدي بسورة وأقلها ثلاث آيات! وإن فيه ما يتمسك به أهل الغواية مثل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طـٰه: ٥]. وإن فيه عيب التكرار كقصة فرعون و﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝١٣﴾ [الرحمـٰن: ١٦]، ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۝١٥﴾ [المرسلات: ١٥]، وإن فيه اختلافًا كثيرًا من القراءات.

---

(١) الإستبرق: هو ما غلظ من الحرير والإبرسيم والديباج، وهي لفظة أعجمية معرّبة أصلها «استبره»، وقال الأزهري: أصلها بالفارسية «استفره» وقال: إنها وأمثالها من الألفاظ حروف عربية وقع فيها وفاق بين العجمية والعربية (النهاية في غريب الحديث لابن الأثير الجزري، ١/٤٧). وقد ورد لفظ «إستبرق» في القرآن الكريم في أربعة مواضع: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ [الكهف: ٣١]، ﴿يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَٰبِلِينَ ۝٥٣﴾ [الدخان: ٥٣]، ﴿مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ فُرُشٍ بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الرحمـٰن: ٥٤]، ﴿عَٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ﴾ [الإنسان: ٢١].

(٢) السّجيل: الطين المتحجّر. وقد ورد لفظ «السجيل» في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ﴾ [هود: ٨٢]، ﴿فَجَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ ۝٧٤﴾ [الحجر: ٧٤]، ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝٣ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝٤﴾ [الفيل: ٣، ٤].

فكيف يصح قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وإن فيه التناقض مثل: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾﴾ [الرحمـٰن: ٣٩]، مع قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾ [الحجر: ٦٢]. والكذب المحض مثل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [الأعراف: ١١]. والشعر من كل بحر مثل قوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وغير ذلك.

والجواب: أنه لا يبعد توافق اللغتين أو جعل الكل عربيًا تغليبًا، وأن الخطأ إما في التخطئة على ما بين في علم النحو، وأن المحكى لا يلزم أن يكون عبارة المحكى عنه، وفي التشابه فوائد مثل مثوبة النظر، أو التوقف والتكرار ربما يكون من المحاسن والاختلاف المنفي هو تفاوت النظم بحيث يقصر عن الإعجاز، ووهم التناقص والكذب والشعر من الجهل بعلم التفسير وبمعنى الشعر).

﴿أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ﴾ [الفتح: ٢٨] ولم يخالف في ذلك من أهل الملل والأديان إلا البعض من اليهود والنصارى، وحجتنا أنه عليه السلام ادعى النبوة، وأظهر المعجزة؛ وكل مَن كان كذلك فهو نبي لما بينا، أما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والإشراق. وأما إظهار المعجزة فلأنه أتى بالقرآن، وأخبر عن المغيبات، وأظهر أفعالًا على خلاف المعتاد، وبلغت جملتها حد التواتر، وإن كانت تفاصيلها من الآحاد. فلنتكلم في الأنواع الثلاثة:

أما النوع الأول ففيه ثلاث مقامات لبيان إعجاز القرآن، ووجه الإعجاز، ودفع شبه الطاعنين.

أما المقام الأول فهو أنه ﷺ تحدى بالقرآن، ودعا إلى الإتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء، وحصى البطحاء، وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية، وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الأحساب، وركوب الشطط في هذا الباب، فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة، وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا. ولو عارضوا، لنقل إلينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف، والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات، لا يقدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها، أو عارضوا ولم ينقل إلينا لمانع، كعدم المبالاة وقلة الالتفات، والاشتغال بالمهمات.

وأما المقام الثاني فالجمهور على أن إعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة، والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم، وعلماء

الفرق بمهارتهم في فن البيان، وإحاطتهم بأساليب الكلام. وهذا مع اشتماله على الإخبار عن المغيبات الماضية والآتية، كما سنذكره، وعلى دقائق العلوم الإلٰهية، وأحوال المبدأ والمعاد، ومكارم الأخلاق، والإرشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعملية، والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين، وذهب النظام[1] وكثير من المعتزلة والمرتضى[2] من الشيعة إلى أن إعجازه بالصرفة، وهي أن الله صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها، وذلك إما بسلب قدرهم، أو بسلب دواعيهم، أو بسلب العلوم التي لا بد منها في الإتيان بمثل القرآن. بمعنى أنها لم تكن حاصلة لهم، أو بمعنى أنها كانت حاصلة فأزالها الله. وهذا هو المختار عند المرتضى، وتحقيقه أنه كان عندهم العلم بنظم القرآن، والعلم بأنه كيف يؤلف كلام يساويه أو يدانيه، والمعتاد أن مَن كان عنده هذان العلمان يتمكن من الإتيان بالمثل، إلا أنهم كلما حاولوا ذلك، أزال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم. وفيه نظر.

واحتجوا أولًا بأنا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات الصورة ومركباتها القصيرة مثل: «الحمد لله» ومثل: «رب العالمين». . . وهكذا، إلى الآخر، فيكونون قادرين على الإتيان بمثل الصورة.

وثانيًا: بأن الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات إلى شهادة الثقات، وابن مسعود[3] رضي الله تعالى عنه قد بقي مترددًا في الفاتحة والمعوذتين، ولو كان نظم القرآن معجزًا بفصاحته لكان كافيًا في الشهادة.

---

(١) النظام: هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري أبو إسحٰق النظام، من أئمة المعتزلة، توفي سنة ٢٣١ هـ (تقدمت ترجمته).

(٢) المرتضى: هو عليّ بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن جعفر الشريف، أبو القاسم الشهير بمرتضى الموسوي البغدادي الشيعي العلوي، ولد سنة ٣٥٥ هـ، وتوفي سنة ٤٣٦ هـ، من تصانيفه: «الآيات الباهرة في العترة الطاهرة»، «إيقاظ البشر في القضاء والقدر»، «تتبع الأبيات التي تكلم عليها ابن جني في أبيات المتنبي»، «تفسير سورة البقرة»، «تفسير الفاتحة»، «تقريب الأصول»، «التنزيه في عصمة الأنبياء»، «جمل العلم والعمل»، «دليل الموحدين»، «ديوان البرقي»، «ديوان الشعر»، «الذريعة» في الفقه، «الرد على يحيىٰ بن عدي»، «الرموق في أوصاف البروق»، «الذخيرة في الأصول»، «الشافي في الإمامة»، «الشهاب في الشيب والشباب»، «الطرفة في إعجاز القرآن»، «الطيف والخيال»، «الغرر والدرر في المحاضرات»، «الفقه الملكي»، «كتاب الأحرار والرقى»، «كتاب النقض على ابن جني»، «كتاب الوعيد»، «المصباح في فقه الشيعة» (كشف الظنون ٥/ ٦٨٨).

(٣) ابن مسعود: هو عبد الله بن مسعود الصحابي الكبير المتوفى سنة ٣٢ هـ، وهو من أصحاب المصاحف الذين كانوا يحتفظون بنسخة خاصة بها فيها بعض الاختلاف عن النسخة التي أقرّها=

والجواب عن الأول بأن حكم الجملة قد يخالف حكم الأجزاء. وهذه بعينها شبهة من نفى قطيعة الإجماع والخبر المتواتر، ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرًا على الإتيان بمثل قصائد فصائحهم، كامرىء القيس[1] وأضرابه، واللازم قطعي البطلان. . .

وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبيّ ﷺ لا في زمانه، وكون كل سورة مستقلة بالإعجاز أن ذلك كان للاحتياط، والاحتراز عن أدنى تغيير لا يخل بالإعجاز، وإن إعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل أحد بحيث لا يبقى له تردد أصلًا.

وقيل: إعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار. وقيل: بسلامته عن الاختلاف والتناقض، وقيل: باشتماله على دقائق العلوم، وحقائق الحكم والمصالح. وقيل: بإخباره عن المغيبات، ورد بأن حماقات مسيلمة[2] ومَن يجري مجراه أيضًا على ذلك النظم، وبأنه كثيرًا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض، ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق، والإخبار عن المغيبات التي لا توجد إلا في قليل من الكتاب.

فإن قيل: لا يظهر فرق بين كون الإعجاز بنظمه الخاص، وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين، ويجعل كون الإعجاز بالأمرين جميعًا مذهبًا ثالثًا ينسب إلى

= موحّده الخليفة الثالث عثمان بن عفان وأمر بتعميمها وتوزيعها على الأمصار بعد إتلاف ما سواها، وأشهر أصحاب المصاحف: أُبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وأبو موسى الأشعري والمقداد بن عمرو وعليّ بن أبي طالب (انظر: الأعلام ١٣٧/٤، الفهرست ص ٣٩، ٤٠، ٤١).

(١) امرؤ القيس: هو امرؤ القيس بن حجر الكندي، أبو وهب أو أبو الحارث، يلقب بالملك الضليل وبذي القروح، ولد سنة ١٣٠ قبل الهجرة، وأمه فاطمة بنت ربيعة بن الحارث أخت كليب والمهلهل التغلبيين نشأ في قبيلة كندة وهي أسرة ملوك، وكان حجر والد امرىء القيس ملكًا على بني أسد فقتلوه، ولما أتاه نعي أبيه جعل يتنقل بين القبائل مؤلبًا الأحلاف للثأر من بني أسد، توفي سنة ٨٠ قبل الهجرة. يقال: امرؤ القيس أول مَن ورد له نظم من العرب، وعرف بأنه أول مَن وقف على الأطلال واستوقف، وقيّد الأوابد، وأوّل مَن سنّ عمود الشعر الذي جرى عليه الشعراء بعده (معجم الشعراء الجاهليين ص ٣٢ ـ ٣٣).

(٢) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، ولد ونشأ في اليمامة، وتلقب في الجاهلية بالرحمٰن، وفي الأمثال: «أكذب من مسيلمة»، توفي رسول الله ﷺ قبل القضاء على فتنته، ولم انتظم الأمر لأبي بكر الصديق، انتدب قائده خالد بن الوليد لمحاربته، فكان أن ظفر خالد به وقتله سنة ١٢ هـ (انظر: السيرة النبوية لابن هشام ٧٤/٣، فتوح البلدان للبلاذري ص ٩٤ ـ ١٠٠، الكامل في التاريخ لابن الأثير ٢٩٨/٢ ـ ٣٠٠).

القاضي[١] على ما قال إمام الحرمين[٢] أن وجه الإعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلال لأحدهما، إذ ربما يدعي أن بعض الخطب والأشعار من كلام أعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطًا بينًا قاطعًا للأوهام، وربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما رُوي من ترهات مسيلمة الكذاب[٣]: الفيل وما أدريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل. فلزم كون الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة، أعني البلاغة، وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف، وأن ينبىء عن المقصود من غير مزيد.

ثم قال: وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الإعجاز هما: الإخبار عن قصص الأولين من غير سماع وتلقين، والإخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية.

قلنا: معنى الأول أن نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب، إذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون، ويفعلون. والمطالع على مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١]، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١﴾ [المزمل: ١]، و﴿ٱلْحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلْحَآقَّةُ ۝٢﴾ [الحاقة: ١، ٢]، و﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١﴾ [النبأ: ١]، وأمثال ذلك.

ومعنى الثاني أن نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الجد الخارج عن طوق البشر، وكان معنى النظم على الأول ترتيب الكلمات، وضم بعضها إلى البعض. وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني، متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر[٤] أن النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام. ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان. وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوه:

---

(١) القاضي: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته.

(٢) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

(٣) مسيلمة الكذاب: تقدمت ترجمته، انظر الصفحة السابقة.

(٤) عبد القاهر: هو عبد القاهر بن عبد الرحمٰن الجرجاني أبو بكر الشافعي الأديب النحوي المتوفى سنة ٤٧٤ هـ، من تصانيفه: «أسرار البلاغة»، «الإيجاز في مختصر الإيضاح» في النحو، «الجرجانية»، «جمل في النحو»، «درج الدرر في تفسير الآي والسور»، «دلائل الإعجاز في المعاني والبيان»، «شرح الفاتحة»، «عمدة في التصريف»، «عوامل المائة في النحو»، «مختار الاختيار في فوائد معيار النظار» في المعاني والبيان والبديع والقوافي، «المعتضد في شرح إعجاز القرآن للواسطي»، «المغني في شرح الإيضاح لأبي علي الفارسي»، «المقتصد في تلخيص المغني» (كشف الظنون ٥/٦٠٦).

الأول: أن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته، ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ﴾ [هود: ٤٤] الآية. لذلك، لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها.

الثاني: أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته، لأن كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركاكة، كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في خرق العادة.

الثالث: قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨].

فإن ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي إنما يحسن فيما لا يكون مقدورًا للبعض، ويتوهم كونه مقدورًا للكل، فيقصد نفي ذلك.

فإن قيل: لو كان القصد إلى الإعجاز بالبلاغة لكان ينبغي أن يؤتى بالكل في أعلى الطبقات لكونه أبلغ في خرق العادة، والمذهب أن الله تعالى قادر على أن يأتي بما هو أفصح مما أتى به وأبلغ، وأن بعض الآيات في باب البلاغة أعلى وأرفع كقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ﴾ [هود: ٤٤] الآية.

بالنسبة إلى سورة الكافرين مثلًا: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴿١﴾﴾ [الكافرون: ١]. قلنا: هذا أوفى بالغرض، وأوضح في المقصود. بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره، ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة إلى أن يأتوا بما يوازي أو يداني دون ما ألقاه، وأهون ما أبداه.

وأما المقام الثالث: فأشراف العرب مع كمال حذاقتهم في أسرار الكلام، وفرط عداوتهم للإسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالًا، ولم يوردوا في القدح مقالًا، ونسبوه إلى السحر[1] على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبًا من فصاحته، وحسن نظمه وبلاغته، واعترفوا بأنه ليس من جنس خطب الخطباء أو شعر الشعراء، وأن له حلاوة، وعليه طلاوة وأن أسافله مغدقة، وأعاليه مثمرة، فآثروا المقارعة على المعارضة، والمقاتلة على المقاولة، وأبى الله إلا أن يتم نوره على كره المشركين ورغم المعاندين، وحين انتهى الأمر إلى مَن بعدهم من أعداء الدين، وفرق الملحدين اخترعوا مطاعين ليست إلّا هزءة

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ ﴿٥٢﴾﴾ [الذاريات: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٞ مُّبِينٌ﴾ [يونس: ٢].

للساخرين، وضحكة للناظرين، منها أن فيه كلمات غير عربية كالإستبرق[١]، والسجيل[٢]، والقسطاس[٣]، والمقاليد[٤]. فكيف يصح أنه عربي مبين؟ فرد بأن ذلك من توافق اللغتين، أو المراد أنه عربي النظم والتركيب، أو الكل عربي على سبيل التغليب، ومنها أن فيه خطأ من جهة الإعراب مثل: ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣]، و﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾ [البقرة: ٦٢] و﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٦٢].

ورد بأن كل ذلك صواب على ما بين في علم الإعراب. ومنها أن فيه مما يكذبه، حيث أخبر بأنه لا يتيسر للبشر والجن، بل الإنس والجن لا يأتيان بمثل سورة منه، وأقل السور ثلاث آيات. ثم حكى عن موسى مع اعترافه بأن هارون أفصح منه مقدار إحدى عشرة آية منه وهي: ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ﴿٢٦﴾﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرًا ﴿٣٥﴾﴾ [طه: ٢٥ ـ ٣٥].

ورد بأن المحكي لا يلزم أن يكون لهذا النظم بعينه، على أن المختار عند البعض في المتحدى به سورة من الطوال أو عشر من الأوساط. ومنها أن فيه متشابهات يتمسك بها أهل الغواية كالمجسمة[٥] بمثل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥].

ورد بأنها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد، أو لفوائد لا تحصى بالرجوع إلى الراسخين في العلم. ومنها أن فيه عيب التكرار كإعادة قصة فرعون في عدة مواضع، وكإعادة: ﴿فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾ [الرحمن: ١٦] و﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾﴾ [المرسلات: ١٥].

في سورة الرحمن والمرسلات. ورد بأنه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء البيان فيما وقع منه في القرآن. ومنها أن فيه قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

---

(١) الإستبرق: كما في قوله تعالى: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ [الكهف: ٣١].

(٢) السجيل: كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ﴾ [هود: ٨٢].

(٣) القسطاس: كما في قوله تعالى: ﴿وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ﴾ [الإسراء: ٣٥].

(٤) المقاليد: كما في قوله تعالى: ﴿لَّهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الشورى: ١٢].

(٥) المجسمة: فرقة يقولون إن الله جسم حقيقة وإن الفعل لا يصح إلا من جسم، وأنه مركب من لحم ودم، وقد افترقوا فرقًا عديدة، وهم قد خرجوا عن دين الإسلام بكفرهم وغلوهم (موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية ص ٣٤٠، معجم الفرق الإسلامية ص ٢١٣).

وأنت تجد فيه من الاختلاف المسموع من أصحاب القراءة ما يربى على اثني عشر ألفًا.

ورد بأن المراد من الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة، بحيث يكون بعضه قاصرًا عن مرتبة الإعجاز، لا يقال: تقدير الطعن فاسد عن أصله، لأنه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم، لأنا نقول: لا، بل هو مبني على أن كلمة «لو» في اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط، يعني عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب أنه ليس من عند غير الله. وأما إذا حملت كلمة «لو» في الآية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم، أي لكن لم يوجد فيه الاختلاف، فلم يكن من عند غير الله، وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح[1]، ومنها أن فيه التناقض كقوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴿٣٩﴾﴾ [الرحمٰن: ٣٩] مع قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢، ٩٣] ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ﴿٦﴾﴾ [الغاشية: ٦] مع قوله: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ﴿٣٦﴾﴾ [الحاقة: ٦٩]، إلى غير ذلك من مواضع فيها تنافي الكلامين.

ورد بمنع وجود شرائط التناقض. وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير. ومنها أن فيه الكذب المحض كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ﴾ [الأعراف: ١١] للقطع بأن الأمر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا.

ورد بأن المراد خلق أبينا آدم وتصويره.

ومنها أن فيه الشعر من كل بحر، وقد قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ﴾ [يس: ٦٩]، فمن الطويل: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ومن المديد: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]، ومن البسيط: ﴿لِّيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال: ٤٢]، ومن الوافر: ﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٤]،

---

(١) هو كتاب «تلخيص المفتاح في المعاني والبيان» للشيخ الإمام جلال الدين محمد بن عبد الرحمٰن القزويني الشافعي المعروف بخطيب دمشق المتوفى سنة ٧٣٩ هـ. شرحه العلّامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (صاحب هذا الكتاب «شرح المقاصد»)، المتوفى سنة ٧٩٢ هـ، شرحًا عظيمًا ممزوجًا وفرغ من تأليفه في صفر سنة ٧٤٨ هـ ثم شرح شرحًا ثانيًا مختصرًا، زاد فيه ونقص وفرغ منه سنة ٧٥٦ هـ. وقد اشتهر الشرح الأول بالمطول، والشرح الثاني بالمختصر، وهما أشهر شروحه وأكثرها تداولًا لما فيهما من حسن السبك ولطف التعبير (كشف الظنون ١/ ٤٧٤).

ومن الكامل: ﴿وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ومن الهزج: ﴿تَٱللَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيْنَا﴾ [يوسف: ٩١]، ومن الرجز: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا﴾ [الإنسان: ١٤]، ومن الرمل: ﴿وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ﴾ [سبأ: ١٣]، ومن السريع: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَٰسَٰمِرِىُّ﴾ [طه: ٩٥]، ومن المنسرح: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [الإنسان: ٢]، ومن الخفيف: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ﴾ [الماعون: ١، ٢]، ومن المضارع: ﴿يَوْمَ ٱلتَّنَادِ يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ﴾ [غافر: ٣٢، ٣٣]، ومن المقتضب: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠]، ومن المجتث: ﴿ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: ٧٩]، ومن المتقارب: ﴿وَأُمْلِى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٣].

ورد بأن مجرد كون اللفظ على هذه الأوزان لا يكفي، بل لا بد من تعمد الوزن، وعند البعض من التقفية، على أن في كثير مما ذكر نوع تغيير، ولو سلم فالتغليب باب واسع.

(قال: وأما النوع الثاني: فمن الماضية قصص الأنبياء وغيرهم، ومن المستقبلية الواردة في التنزيل قوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ [الفتح: ٢٠]، ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ . . .﴾ إلى قوله: ﴿لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾ [الروم: ١ ـ ٦]، ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾ [القمر: ٤٥]، ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧].

ونحو ذلك وفي الحديث قوله ﷺ لعلي كرّم الله وجهه: «تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين»[(١)] ولعمار رضي الله تعالى عنه: «ستقتلك الفئة الباغية»[(٢)] وقوله ﷺ: «سيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها»[(٣)]. وإخباره بزوال ملك كسرى وقيصر، وباستيلاء الأتراك وغير ذلك).

من أنواع المعجزات إخباره عن الغيوب الماضية المستقبلة، أما الماضية فكقصة موسى وفرعون، وقصة يوسف، وقصة إبراهيم، ونوح، ولوط، وغيرهم عليهم السلام

(١) رواه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢/ ٢١٠، والحاكم في المستدرك ٣/ ١٣٩.

(٢) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الصلاة باب ٦٣، ومسلم في الفتن حديث ٧٠، ٧٢، ٧٣، والترمذي في المناقب باب ٣٤، وأحمد في المسند ٢/ ١٦١، ١٦٤، ٢٠٦، ٣/ ٥، ٢٢، ٢٨، ٩١، ٤/ ١٩٧، ١٩٩، ٥/ ٢١٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٦/ ٢٨٩، ٣٠٠، ٣١١، ٣١٥.

(٣) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه مسلم في الفتن حديث ١٩، وأبو داود في الفتن باب ١، والترمذي في الفتن باب ١٤، وابن ماجه في الفتن باب ٩، وأحمد في المسند ٤/ ١٢٣، ٥/ ٢٧٨، ٢٨٤.

على تفاصيلها وطولها من غير سماع من أحد ولا تلقن من كتاب على ما أشير إليه بقوله: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: ٤٩].

وأما المستقبلة، فمنها في القرآن كقوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ [الفتح: ٢٠]، ﴿الم ۞ غُلِبَتِ الرُّومُ ۞ ...﴾ إلى قوله: ﴿وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ [الروم: ١ ـ ٦]، ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾ [آل عمران: ١٥١]، ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ۞﴾ [القمر: ٤٥]، ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦]، ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥]، ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧]، ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣]، ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٤]، ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥].

ومنها ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعليّ رضي الله عنه: تقاتل بعدي الناكثين، والقاسطين، والمارقين. ولعمار: تقتلك الفئة الباغية، وقوله عليه السلام: زويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها، وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها وقوله: الخلافة بعدي ثلاثون سنة[1]. وكإخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما، وإنفاق كنوزهما في سبيل الله[2]، وباستيلاء الأتراك[3]. إلى غير ذلك مما ورد في صحاح الأحاديث، وقد اقترنت بدعوى النبوة، فيتميز عن الكرامات، وبطهارة النفس وصوالح الأعمال، وترك المراجعة إلى أحوال الكواكب، والنظر في آلاتها، فيتميز عن السحر والكهانة والنجوم وأمثال ذلك.

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، منها بلفظ: «خلافة النبوة ثلاثون سنة» أخرجه أبو داود في السنّة باب ٨، والترمذي في الفتن باب ٤٨، وأحمد في المسند ٤/ ٢٧٣، ٥/ ٤٤، ٥٠، ٤٠٤. ومنها بلفظ: «الخلافة ثلاثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك»، أخرجه أحمد في المسند ٥/ ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) لفظ الحديث: قال رسول الله ﷺ: «إذا مات كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده، والذي نفسي بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله»، أخرجه البخاري في الجهاد باب ١٥٧، والخمس باب ٨، والمناقب باب ٢٥، والأيمان باب ٣، ومسلم في الفتن حديث ٧٥، ٧٦، والترمذي في الفتن باب ٤١، وأحمد في المسند ٢/ ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٥٦، ٢٧٢، ٣١٣، ٤٣٧، ٥/ ٩٢، ٩٩، ١٠٥.

(٣) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك، صغار الأعين حمر الوجوه، ذلق الأنوف، كأن وجوههم المجان المطرقة، ولا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قومًا نعالهم الشعر». أخرجه البخاري في الجهاد باب ٩٥، ومسلم في الفتن حديث ٦٥، وأبو داود في الملاحم باب ٨، والترمذي في الفتن باب ٤٠، والنسائي في الجهاد باب ٤٢، وأحمد في المسند ٣/ ٣٣.

(قال: وأما النوع الثالث فكان النور الذي كان ينتقل في آبائه، وولادته مختونًا مسرورًا، وخاتم النبوة، ورؤيته من خلفه، وكاتصافه بغاية الصدق، والأمانة والعفة والشجاعة، والفصاحة، والسماحة، والزهد، والتواضع، والشفقة، والصبر، والمعارف، والمكارم، والمصالح، وكونه مستجاب الدعوة، وكخرور الأوثان، وسقوط شرف قصور الأكاسرة ليلة ولادته، وإظلال السحاب عليه، وانشقاق القمر، وانقلاع الشجر، وتسليم الحجر، ونبوع الماء من بين أصابعه، وحنين الجذع، وشكاية النوق، وشهادة الشاة المسمومة، وتسبيح الحصى، ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى).

من أنواع المعجزات أفعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة تربى على ألف، قد فصلت في دلائل النبوة، بعضها إرهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة، وبضعها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم إلى أمور ثابتة في ذاته، وأمور متعلقة لصفاته، وأمور خارجة عنهما.

فالأول: كالنور الذي كان ينقلب في آبائه، إلى أن ولد وكولادته مختونًا مسرورًا واضعًا إحدى يديه على عينيه، والأخرى على سوأته، وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه، وطول قامته عند الطويل، ووساطته عند الوسيط، ورؤية من خلفه كأن يرى من قدامه.

والثاني: كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق، والأمانة، والعفاف، والشجاعة، والفصاحة، والسماحة، والزهد، والتواضع لأهل المسكنة، والشفقة على الأمة، والمصابرة على متاعب النبوة، والمواظبة على مكارم الأخلاق، وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الإلـٰهية، وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية، وككونه مجاب الدعوة على ما دعى لابن عباس[١] رضي الله تعالى عنه بقوله: «اللهم فَقِّهْهُ في الدين»[٢] فصار إمام المفسرين، ودعا على عتبة بن أبي لهب بقوله: «اللهم سلّط عليه كلبًا من كلابك»[٣] فافترسه الأسد. وعلى مضر بقوله: «اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين

---

(١) ابن عباس: هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس، حبر الأمة، الصحابي الجليل، ولد بمكة ولازم رسول الله ﷺ وروى عنه الأحاديث الصحيحة (الأعلام ٤/ ٩٥).

(٢) أخرجه البخاري في الوضوء باب ١٠، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ١٣٨، وأحمد في المسند ١/ ٢٦٦، ٣١٤، ٣٢٨، ٣٣٥.

(٣) رواه القاضي عياض في الشفا ١/ ٦٣٢، وابن حجر في فتح الباري ٤/ ٣٩، والقرطبي في تفسيره ١٧/ ٨٢، وابن حجر في الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف ١٦٠، وأبو نعيم الأصبهاني في دلائل النبوة ١٦٣.

كسني يوسف»[١] فمنع الله القطر عنهم سنين وعلى مَن لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله: «يا أرض خذيه»[٢] فساخت قوائم فرسه.

والثالث: كخرور الأوثان سجدًا ليلة ولادته، وسقوط شرف قصور الأكاسرة[٣]، وإظلال السحاب عليه[٤]، وكانشقاق القمر[٥]، وانقلاع الشجر[٦]، وتسليم الحجر[٧]، ونبوع الماء من بين أصابعه إلى أن رويت الجنود ودوابهم، وشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير[٨]، وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه إلى

---

(١) أخرجه البخاري في الأذان باب ١٢٨، والاستسقاء باب ٢، والجهاد باب ٩٨، وأحاديث الأنبياء باب ١٩، وتفسير سورة ٣، باب ٩، وسورة ٤، باب ٢١، والأدب باب ١١٠، والإكراه، في المقدمة، ومسلم في المساجد حديث ٢٩٤، ٢٩٥، وأبو داود في الصلاة باب ٢١٦، والوتر باب ١٠، والنسائي في التطبيق باب ٢٧، وابن ماجه في الإقامة باب ١٤٥، وأحمد في المسند ٢/ ٢٣٩، ٢٥٥، ٢٧١، ٤١٨، ٤٧٠، ٥٠٢، ٥٢١.

(٢) رُوي الحديث بطرق وألفاظ وأسانيد متعددة، منها: عن أبي بكر الصديق قال: اتبعنا سراقة بن مالك ونحن في جَلَدٍ من الأرض، فقلت: يا رسول الله أُتينا، فقال: «لا تحزن إن الله معنا» فدعا عليه رسول الله ﷺ، فساخ فرسه في الأرض إلى بطنه...» أخرجه مسلم في الزهد حديث ٧٥، وأحمد في المسند ١/ ٣. ومنها عن البراء بن عازب قال: لما أقبل رسول الله ﷺ من مكة إلى المدينة فأتبعه سراقة بن مالك بن جعشم قال: فدعا عليه رسول الله ﷺ فساخت فرسه، فقال: ادع الله لي ولا أضرك. قال: فدعا الله... أخرجه البخاري في مناقب الأنصار باب ٤٥، ومسلم في الأشربة حديث ٩١، وأحمد في المسند ٤/ ٢٨١.

(٣) انظر البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي ٢/ ٢١٢ ـ ٢١٥: فيما وقع من الآيات ليلة مولده عليه الصلاة والسلام. وذكر ارتجاس إيوان كسرى وسقوط الشرفات وخمود النيران ورؤيا الموبذان وغير ذلك من الدلالات.

(٤) أخرج أحاديث إظلال السحابة على رسول الله ﷺ البخاري في المناقب باب ٢٥، وفضائل القرآن باب ١١، ومسلم في المسافرين حديث ٢٤٠، ٢٤١، وأحمد في المسند ٤/ ٢٨١، ٢٨٤، ٢٩٣.

(٥) رُوي حديث انشقاق القمر بطرق وأسانيد متعددة. انظر: البخاري في المناقب باب ٢٧، ومناقب الأنصار باب ٣٦، وتفسير سورة ٥٤، باب ١، ومسلم في المنافقين حديث ٤٣، ٤٧، ٤٨، وأحمد في المسند ١/ ٣٧٧، ٤١٣، ٤٤٧، ٣/ ٢٧٥، ٢٧٨، ٤/ ٨٢.

(٦) انظر البخاري في الاستسقاء باب ٧، ومسلم في الاستسقاء حديث ٨، والنسائي في الاستسقاء باب ١٠.

(٧) لفظ الحديث: قال رسول الله ﷺ: «إني لأعرف حجرًا بمكة كان يسلم عليّ...». أخرجه مسلم في الفضائل حديث ٢، والترمذي في المناقب باب ٣، والدارمي في المقدمة باب ٤، وأحمد في المسند ٥/ ٨٩، ٩٥، ١٠٥.

(٨) رُوي حديث نبوع الماء من بين أصابعه إلى أن رُويت الجنود ودوابهم، وشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير، بطرق وأسانيد متعددة، انظر: البخاري في الوضوء باب ٣٢، ٤٦، والمناقب باب=

المنبر[١]، وشكاية النوق عن أصحابها[٢]، وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بأنها مسمومة[٣]، ودرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لأم معبد حين مسح يده عليها[٤]، وخطاب الذئب وهب بن أوس بقوله: أتعجب من أخذي شاة، وهذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه[٥]، وتسبيح الحصى[٦]، وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى.

(قوله: وقد يستدل بوجوه أخر، تشهد للمنصف بنبوته ﷺ: أحدها: ما اجتمع فيه من الكمالات العلمية، والعملية، والنفسانية، والبدنية، والخارجية.

الثاني: ما اشتمل عليه شريعته من أمر الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والسياسات، وغير ذلك.

الثالث: ظهور دينه على الأديان مع قلة الأنصار والأعوان، وكثرة أهل الضلالة والعدوان.

الرابع: أنه ظهر على فترة من الرسل، واختلال في الملك، وانتشار الضلال واشتهار المحال، وافتقار إلى مَن يجدد أمر الدين، ويدفع في صدور الملحدين، ويرفع لواء المتقين، ولم يكن بهذه الصفة غيره من العالمين).

ما سبق هو العمدة في إثبات النبوة، وإلزام الحجة على المجادل والمعاند. وقد يذكر وجوه أخر تقوية له وتتميمًا، وإرشاد الطالب الحق، وتعليمًا.

= ٢٥، ومسلم في الفضائل حديث ٤، ٥، ٦، والترمذي في المناقب باب ٦، والنسائي في الطهارة باب ٦٠، والدارمي في المقدمة باب ٥، ومالك في الطهارة حديث ٣٢، وأحمد في المسند ٣/ ١٣٢، ١٤٧، ١٧٠، ٢١٥، ٢٨٩.

(١) رُوي حديث حنين الجذع بطرق وأسانيد متعددة، انظر: البخاري في المناقب باب ٢٥، والترمذي في الجمعة باب ١٠، والمناقب باب ٦، والنسائي في الجمعة باب ١٧، وابن ماجه في الإقامة باب ١٩٩، والدارمي في المقدمة باب ٦، والصلاة باب ٢٠٢، وأحمد في المسند ١/٢٤٩، ٢٦٧، ٣١٥، ٣٦٣، ٣/٢٢٦، ٢٩٣، ٢٩٥، ٣٠٦، ٣٢٤، ٥/١٣٩.

(٢) انظر البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي ٦/١٠٣ ـ ١٠٩: قصة البعير الناد وسجوده له وشكواه إليه.

(٣) أخرج حديث الشاة المسمومة: البخاري في الهبة باب ٢٨، ومسلم في السلام حديث ٤٢، وأبو داود في الديات باب ٦، وابن ماجه في الطب باب ٤٥، والدارمي في المقدمة باب ١١، وأحمد في المسند ١/٣٠٥، ٣٧٣.

(٤) رُوي حديث درور الضرع بطرق وأسانيد متعددة. انظر: أحمد في المسند ١/٣٧٩، ٤٦٢، ٥/٧٣، ٦/٤.

(٥) انظر الحديث في البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي ٦/١٠٩ ـ ١١١: قصة الذئب وشهادته بالرسالة.

(٦) انظر الحديث في البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي ٦/١٠١ ـ ١٠٣: باب تسبيح الحصى في كفه ﷺ.

الأول: أنه قد اجتمع فيه من الأخلاق الحميدة، والأوصاف الشريفة، والسير المرضية، والكمالات العلمية والعملية، والمحاسن الراجعة إلى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بأنه لا يجتمع إلا لنبيّ. وتفاصيل ذلك تصنيف على حدة.

الثاني: أن مَن نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والسياسات، والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة، علم قطعًا أنها ليست إلا وضعًا إلٰهيًا، ووحيًا سماويًا، والمبعوث بها ليس إلا نبيًا.

الثالث: أنه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة أعوانه وأنصاره حربًا لأهل الأرض آحادهم وأوساطهم وأكاسرتهم وجبابرتهم، فضلل آراءهم، وسفه أحلامهم، وأبطل مللهم، وهدم دولهم، وظهر دينه على الأديان، وزاد على مر الأعصار والأزمان، وانتشر في الآفاق والأقطار، وشاع في المشارق والمغارب من غير أن تقدر الأعداء مع كثرة عَددهم وعُددهم، وشدة شوكتهم وشكيمتهم، وفرط حميتهم وعصبيتهم، وبذلهم غاية الوسع في إطفاء أنواره، وطمس آثاره على إخماد شرارة من ناره، فهل يكون ذلك إلا بعون إلٰهي، وتأييد سماوي؟.

الرابع: أنه ظهر أحوج ما كان الناس إلى مَن يهدي إلى الطريق المستقيم، ويدعو إلى الدين القويم، وينظم الأمور، ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل، وتفرق للسبل، وانحراف في الملل، واختلال للدول، واشتعال للضلال، واشتغال بالمحال، فالعرب على عبادة الأوثان، ووأد البنات، والفرس على تعظيم النيران، ووطء الأمهات، والترك على تخريب البلاد، وتعذيب العباد. والهند على عبادة البقر، وسجود الحجر والشجر، واليهود على الجحود. والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود. وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال، وأخبية الحيال والخبال، أفيليق بحكمة الملك الحق المبين أن لا يرسل رحمة للعالمين؟ ولا يبعث مَن يجدد أمر الدين؟ وهل ظهر أحد يصلح لهذا الشأن، ويؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مر بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات.

(الخامس: نصوص الكتب السمٰوية ففي التوراة جاء الله من طور سيناء، وأشرق من سيعير، واستعلن من جبال فاران. وفي الإنجيل، إني أطلب إلى أبي وأبيكم حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطًا ليكون معكم إلى الأبد.

وفي الزبور: تقلد أيها المختار السيف، فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك، وسهامك لمسنونة، والأمم يخرون تحتك. وأما المنكرون فأكثرهم أهل جهل وعناد وعناية متشبث الآخرين القدح في النسخ مطلقًا، وفي نسخ دين موسى خصوصًا.

أما الأول: فلوجهين:

أحدهما: أنه إما لا لمصلحة فعبث، أو لمصلحة لم يعلمها أولًا فجهل، أو علمها وأهملها، ثم رعاها فبداء.

قلنا: لمصلحة تجددت.

وثانيهما: أن الحكم إما مؤقت، فنفيه بعده لا يكون نسخًا، وإما مؤبد، فنسخه تناقض، وإما مرسل ففي علم الله إما أن يستمر إلى الأبد فلا يرتفع، أو إلى غاية ما، فبعدها لا رفع ولا نسخ.

قلنا: مرسل عن توقيت الوجوب مثلًا وتأبيده وما بعده، والمعلوم استمرار الوجوب إلى وقت النسخ ولا تناقض فيه، وإن كان الواجب أبدًا كما إذا قلت: صوم الأبد واجب.

وأما الثاني: فلوجهين:

أحدهما: تواتر التأبيد مثل: تمسكوا بالسبت أبدًا.

قلنا: افتراء، ولو سلم فعبارة عن طول الزمان.

وثانيهما: أنه إن كان قد صرح بدوام شريعته فذاك، أو بانقطاعها لزم تواتر ذلك لتوفر الدواعي، ولم يتواتر أو سكت عن الأمرين، لزم أن لا يتكرر، ولا يتقرر حتى ينسخ وقد تقرر.

قلنا صَرَّح بالانقطاع، ولم يتواتر لقلة الدواعي والنقلة في كل طبقة، أو سكت وتقررت بحكم الأصل، أو تكرر الأسباب الواردة في كتب الأنبياء المتقدمين المنقولة إلى العربي، المشهورة فيما بين أممهم).

أما من التوراة فمنها ما جاء في السفر الخامس: جاء الله من طور سيناء، وأشرق من سيعير، واستعلن من جبال فاران، يريد الإخبار عن إنزال التوراة على موسى بطور سيناء، والإنجيل على عيسى بسيعير، فإنه كان يسكن من سيعير بقرية تسمى ناصرة، وأنزل القرآن على محمد بمكة. فإن فاران في طريق مكة قبل العدن بميلين ونصف، وهو كان المنزل، وقد بقي إلى اليوم على يسار الطريق من العراق إلى مكة. وهذا ما ذكر في التوراة أن إسماعيل أقام برية فاران، يعني بادية العرب.

ومنها ما جاء في السفر الخامس أنه تعالى قال لموسى ﷺ: إني مقيم لهم نبيًا من بني إخوتهم مثلك، وأجري قولي في فيه، ويقول لهم ما آمرهم به، والرجل الذي لا يقبل قول النبيّ الذي يتكلم باسمي فأنا انتقم منه. والمراد ببني إخوة بني إسرائيل بنو إسماعيل على ما هو المتعارف، فلا يصرف إلى من بعد موسى من أنبياء بني إسرائيل، ولا إلى عيسى لأنهم لم يكونوا من بني إخوتهم، ولا إلى موسى لكونه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين، فتعين محمد ﷺ.

ومنها ما جاء في السفر الأول أنه تعالى قال لإبراهيم عليه السلام: أن هاجر تلد، ويكون من ولدها من يده فوق الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخشوع.

وأما في الإنجيل، فمنها ما ورد في الصحاح الرابع عشر: أنا أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطًا ليكون معكم إلى الأبد. والفارقليط روح الحق واليقين.

وفي الخامس عشر: وأما فارقليط روح القدس الذي يرسله أبي باسمي، وهو يعلمكم ويمنحكم جميع الأشياء، وهو يذكركم ما قلته لكم، ثم قال: وإني قد أخبرتكم بهذا قبل أن يكون حتى إذا كان ذلك تؤمنوا به. وقوله: «باسمي» يعني بالنبوة، ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات.

وفي السادس عشر: أقول لكم الآن حقًا يقينًا أن انطلاقي عنكم خير لكم، فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي، لم يأتكم الفارقليط، وإن انطلقت أرسلت به إليكم، فإذا جاء هو يفيد أهل العالم، ويدينهم ويوبخهم، ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال: إذا جاء روح الحق واليقين، يرشدكم، ويعلمكم، ويدبركم جميع الحق، لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه.

وأما في الزبور فقوله: تقلد أيها الجبار السيف، فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيئة يمينك، وسهامك مسنونة، والأمم يخرون تحتك. وقوله: قال داود: اللهم ابعث جاعل السنّة حتى يعلم الناس أنه بشريعتي أبعث محمدًا حتى يعلم الناس أن عيسى بشر.

قال في تلخيص المحصل[1]: وأمثال هذا كثير في كتب الأنبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم، ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك أو

---

(١) المحصل: هو كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. ولخصه نصير الدين الطوسي وسماه «تلخيص المحصل» (كشف الظنون ٢/ ١٦١٤).

نبي آخر، ولا على أن يكتمها، ولقد جمع أبو الحسين البصري[١] في كتاب غرر الأدلة[٢] ما يوقف من نصوص التوراة على صحة نبوة محمد عليه السلام. وأما المنكرون، أنكر المشركون والنصارى والمجوس، ومَن يجري مجراهم نبوة محمد عليه السلامَ بغيًا منهم وحسدًا وعنادًا ولددًا من غير تمسك بشبهة، وأكثر اليهود تمسكوا بأنه لو كان نبيًا لزم نسخ دين موسى، واللازم باطل.

أما أولًا: فلبطلان النسخ مطلقًا لوجهين:

أحدهما: أنه لم يكن لمصلحة، فعبث، وإن كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل، وإن كان لمصلحة علمها وأهملها أولًا ثم رعاها فبداء، أو نقول: إن كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة، لم يعلم إهمالها عند النسخ فجهل، وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولًا، ثم أهملها فبداء.

والجواب: أنه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم تكن، فإن المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال. فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء، ولزيد دون عمرو، ولهذا أورد في التوراة أن آدم أمر بتزويج بناته من بنيه، ثم نسخ وفاقًا.

وثانيهما: أن الحكم إما مؤقت مثل: صم غدًا، فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخًا، وإما مؤبد مثل، صم أبدًا. فنسخه تناقض بمنزلة قولك: الصوم واجب أبدًا وليس بواجب. وإما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد، وحينئذٍ فإما أن يعلم الله تعالى استمراره أبدًا، فلا يرتفع للزوم الجهل، أو إلى غاية ما، فلا رفع بعدها ولا نسخ.

والجواب: أنه مرسل عن توقيت الوجوب مثلًا، وتأبيده، والمعلوم عند الله استمرار الوجوب إلى غاية هي وقت نسخه ورفعه. ولا تناقض من ذلك، سواء كان الواجب مؤقتًا أو مؤبدًا بمنزلة قولك: صوم الغد أو الأبد واجب حينًا دون حين. وإنما التناقض في رفع الوجوب بعد تأبيده، كما إذا قيل: الوجوب ثابت أبدًا، ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه، وهذا لا نزاع في امتناعه، وهو المراد بقولهم: إن النسخ ينافي التأبيد، وعليه يبتنى امتناع نسخ شريعتنا. والفرق بين كون التأبيد راجعًا إلى الواجب، أو إلى الوجوب مما يتضح بالرجوع إلى الأصل الذي مهدنا في بحث الرؤية في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ

(١) أبو الحسين البصري: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.
(٢) غرر الأدلة: في كشف الظنون ٢/ ١٢٠٠: كتاب غرر الأدلة في مجلد للشيخ أبي الحسن محمد بن علي البصري من المعتزلة المتوفى سنة ٤٦٣ هـ.

﴿ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، على أن التحقيق أن لا رفع هٰهنا. وإنما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الإطلاق.

وأما ثانيًا، فبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين:

الأول: أنه تواتر النص منه على تأبيدها، مثل: تمسكوا بالسبت أبدًا، وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السمٰوات والأرض.

والجواب: أنه افتراء على موسى عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة. ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى أو محمد عليهما السلام ولأظهروه في زمانهما احتجاجًا عليهما. ولو أظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي، على أنه كثيرًا ما يعبر بالتأبيد، فالدوام عن طول الزمان.

وثانيهما: أنه إما أن يكون صرح بدوام شريعته فيدوم، أو بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الأمور العظام التي تتوافر الدواعي على نقلها ولم تتواتر، أو سكت عن الدوام والانقطاع، فيلزم أن لا يتكرر ولا يتقرر إلى أوان النسخ وقد تقرر.

والجواب: أنه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي، ولقلة الناقلين في بعض الطبقات، إذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر[1] إلا أقل من القليل. أو سكت، وقد تقرر وتكرر بناء على تكرر الأسباب والمحال، أو على أن الأصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم.

[المبحث الخامس]

[بعثته عليه السلام إلى الناس كافة]

(قال: المبحث الخامس: قد دلت النصوص، وانعقد الإجماع على أنه مبعوث إلى الناس كافة، بل إلى الثقلين، لا إلى العرب خاصة، وأنه خاتم النبيين، لا نبي بعده، ولا

(١) بخت نصّر: هو ملك بابل الذي غزا بني إسرائيل عند قتلهم نبيهم شعيا في عهد إرميا بن حلقيا، فخرّب بيت المقدس، قاعدة ملتهم وسلطانهم، بعد ثمانمائة سنة من بنائه، وأحرق التوراة، وقتل بني إسرائيل حتى أفناهم، ثم انصرف راجعًا إلى بابل ومعه سبايا بني إسرائيل فنقلهم إلى أصبهان وبلاد العراق إلى أن ردهم بعض ملوك الكيانية من الفرس إلى بيت المقدس من بعد سبعين سنة من خروجهم، فبنوا المسجد وأقاموا أمر دينهم على الرسم الأول. عاش بخت نصّر بعد تخريب بيت المقدس أربعين سنة (انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزري ١/ ٢٦١ ـ ٢٧٢، ٣٠٣، وتاريخ ابن خلدون ١/ ١٤، ٤١٠، ٢/ ٦٣٢).

نسخ لشريعته، وأنه أفضل الأنبياء، وأمته خير الأمم، واختلفوا في الأفضل بعده، فقيل: آدم، وقيل: إبراهيم. وقيل: موسى، وقيل: عيسى. وفضله النصارى على الكل بأنه روح من الله تعالى وتقدس وكلمته ألقاها إلى سيدة نساء العالمين المطهرة على الأدناس، وتربى في حجر الأنبياء، وتكلم في المهد، ولم يخل قط عن التوحيد والشرائع، ولم يلتفت إلى زخارف الدنيا ولذاتها، ولم يسع في هلاك أحد، ولم يمت، بل رفع إلى السماء، واختص بمعجزات مثل الإحياء.

قلنا: بل الأفضل مَن كان في غاية التوحيد والمعارف وأنه في الخيرات والكمالات مع ولادته من المشركين والمشركات، ونشأته فيما بينهم، ومَن دام على ملاحظة جناب القدس مع الشغل الظاهر بما يؤدي إلى نظام أمر العباد في المعاش والمعاد، وإلى رفع قواعد الحق، وهدم أساس الباطل بالجهاد، ومَن اختص بمعجزة باقية على وجه الزمان، وروضته ظاهرة تأتيها الزوار، وتستنزل بها البركات).

يريد أنه مبعوث إلى الثقلين، لا إلى العرب خاصة، على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعمًا منهم أن الاحتياج إلى النبيّ إنما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين، ورد بما مرّ من احتياج الكل إلى مَن يجدد أمر الشريعة، بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وأنواع الضلالات، مع ادعائهم أنه من عند الله تعالى، والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين، لا نبي بعده، ولا نسخ لشريعته هو أنه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل، وأظهر المعجزة على وفقه، وأن كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعًا كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ . . .﴾ [الجن: ٢ ـ ٤] الآيات، ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٦].

لا يقال: ففي القرآن ما يدل على أن التوراة والإنجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن ويخالفه، فيختص هداية القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير إليه بقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤].

لأنا نقول: هما هدى للناس من قبل نزول القرآن، أو هدى لهم إلى الإيمان بمحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته، والإنباء عن الاهتداء بمتابعته. فإن قيل: أليس عيسى عليه السلام حيًا بعد نبينا، رفع إلى السماء، وسينزل إلى الدنيا؟ قلنا: بلى، ولكنه على شريعة نبينا، لا يسعه إلا اتباعه، على ما قال عليه السلام

في حق موسى أنه لو كان حيًا لما وسعه إلا اتباعي[(١)]، فيصح أنه خاتم الأنبياء، بمعنى أنه لا يبعث نبي بعده، وأجمع المسلمون على أن أفضل الأنبياء محمد، لأن أمته خير الأمم لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

وتفضيل الأمة من حيث إنها أمة تفضيل للرسول الذي هم أمته، ولأنه مبعوث إلى الثقلين، وخاتم الأنبياء والرسل، ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان، وشريعته ناسخة لجميع الأديان، وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر، إلى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى. وقوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

إشارة إلى ذلك، والأحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة، حتى قال عليه السلام: أنا أكرم الأولين والآخرين على الله تعالى ولا فخر[(٢)]. كما قال عليه السلام: لا تخيروني على موسى[(٣)]، وما ينبغي لعبد أن يقول: إني خير من يونس بن متّى[(٤)] تواضع منه.

واختلفوا في الأفضل بعده، فقيل: آدم، لكونه أبا البشر، وقيل: نوح، لطول عبادته ومجاهدته. وقيل: إبراهيم، لزيادة توكله واطمئنانه. وقيل: موسى، لكونه كليم الله ونجيه. وقيل: عيسى، لكونه روح الله وصفيه. وفضله النصارى على الكل بأنه كلمة ألقاها إلى مريم وروح منه، طاهر مقدس، لم يخلق من نطفة، وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الأدناس، وتربى في حجر الأنبياء والأولياء، وتكلم في المهد بعبودية نفسه، وربوبية الله، لم يخل زمانًا من التوحيد والشرائع، ولم يلتفت إلى زخارف

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، منها بلفظ: «لو كان موسى حيًا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني» رواه علي الغفار في مختصر العلو ٦١، والسيوطي في الدر المنثور ٢/ ٤٨، ٥/ ١٤٧، والقرطبي في تفسيره ١٣/ ٣٥٥. وأحمد في المسند ٣/ ٣٣٨، وعلي القاري في الأسرار المرفوعة ٨٣، ٢٩٢.

(٢) أخرجه الترمذي في المناقب باب ١، والدارمي في المقدمة باب ٨. وفي لفظ آخر: «أنا أكرم ولد آدم على ربي».

(٣) أخرجه البخاري في الخصومات باب ١، وأحاديث الأنبياء باب ٣١، وتفسير سورة ٧، باب ٢، والرقاق باب ٤٣، والتوحيد باب ٣١، ومسلم في الفضائل حديث ١٦٠، وأبو داود في السنّة باب ١٣، وأحمد في المسند ٢/ ٢٦٤.

(٤) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء باب ٢٤، ٣٥، وتفسير سورة ٤ باب ٢٦، وسورة ٦، باب ٤، وسورة ٣٧، باب ١، ومسلم في الفضائل حديث ١٦٦، ١٦٧، والترمذي في الصلاة باب ٢٠، وتفسير سورة ٣٩، باب ٩.

الدنيا، ولم يستمتع بلذاتها، ولم يدخر قوت يوم، ولم يسع في هلاك نفس، أو سبيها، أو استرقاقها، ولا في أخذ مال ولا ولد، ولا إيذاء لأحد، معجزاته من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص أبهر المعجزات وأشهرها، ثم هو في السماء، ومن زمرة الأحياء، ونبوته مما اتفق عليها ذوو الآراء، واعترف بها خاتم الأنبياء.

والجواب: أن البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا، كالولادة من المشركين والمشركات، والتربي في حجرهم، مع المواظبة على التوحيد والطاعات، وكالإقبال على الجهاد، وقمع المشركين، وقهر أعداء الدين، وكالقيام بمصالح نظام العالم، مع الاستغراق في التوجه إلى جناب القدس. وأما معجزاته، فإنما اشتهر تلك الشهرة بإخبار من نبينا وكتابه، ومع ذلك فأين هن من معجزاته؟ ثم الكون ميتًا في الأرض أنفع للأمة من الكون حيًا في السماء، حيث صارت الروضة المقدسة مهبطًا للبركات، ومصعدًا للدعوات، وموطنًا للاجتماع على الطاعات... إلى غير ذلك من أنواع الخيرات... ونبوة محمد ﷺ مما نطق به العجماء، وشهد به رب الأرض والسماء واتفق عليه مَن سبقه من الأنبياء، وخصائصه مما لا يضبطه العد والإحصاء وقد أشرقت الأرض بنورها إشراق الشمس في كبد السماء. فصياح الخصماء نباح الكلاب في الليلة القمراء...

(قال: خاتمة: معراج النبيّ ﷺ إلى المسجد الأقصى ثابت بالكتاب[1] وهو في اليقظة وبالجسد بإجماع القرن الثاني، ثم إلى السماء بالخبر المستفيض، ثم إلى الجنة أو إلى العرش أو إلى طرف العالم بخبر الواحد، وما رُوي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: والله ما فقدت جسد رسول الله ﷺ. وعن معاوية أنها كانت رؤيا صالحة، لا

---

(١) قال الله تعالى: ﴿سُبْحَانَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١﴾ [الإسراء: ١]. وقد أخرج حديث الإسراء والمعراج: البخاري في التوحيد باب ٣٧، وأحاديث الأنبياء باب ٢٢، ٢٤، ٤١، ٤٨، وبدء الخلق باب ٧، والأشربة باب ١، ١٢، وتفسير سورة ١٧، باب ٣، ٩، والمناقب باب ٢٤، ومناقب الأنصار باب ٤٢، ومسلم في الإيمان حديث ٢٦٢، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٢، والفضائل حديث ١٦٤، والأشربة حديث ٩٢، والقدر حديث ١٠، والترمذي في تفسير سورة ١٧، باب ١، ٢، ٥، والقيامة باب ١٦، والصلاة باب ٤٥، والطب باب ١٢، والدعوات باب ٥٨، والنسائي في الصلاة باب ١، وقيام الليل باب ١٥، والأشربة باب ٤١، وابن ماجه في الفتن باب ٢٣، ٣٣، والصدقات باب ١٩، والتجارات باب ٥٨، ومالك في الشعر حديث ١٠، وأحمد في المسند ١/ ٢٢١، ٢٤٥، ٢٥٩، ٣٠٩، ٣١٠، ٣٤٢، ٣٥٤، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٧، ٤٢٢، ٢/ ٢٨٢، ٥١٢، ٥٢٨، ٣/ ١٢٠، ١٤٨، ١٦١، ١٦٤، ١٨٠، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٨، ٣٧٧، ٤/ ٢٠٨، ٥/ ٥٩، ٣٦٢، ٣٦٥، ٤١٨.

يعارض ما ذكرنا على أنه لو ادعى المعراج للروح أو في المنام لما نكره الكفار غاية الإنكار).

قد ثبت معراج النبيّ ﷺ بالكتاب والسنّة، وإجماع الأمة. إلا أن الخلاف في أنه في المنام أو في اليقظة؟ وبالروح فقط، أو بالجسد؟ وإلى المسجد الأقصى فقط أو إلى السماء؟ والحق أنه في اليقظة بالجسد إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب، وإجماع القرن الثاني ومن بعدهم، ثم إلى السماء بالأحاديث المشهورة، والمنكر مبتدع، ثم إلى الجنة أو العرش، أو طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد، وقد اشتهر أنه نعت لقريش المسجد الأقصى على ما هو عليه، وأخبرهم بحال غيرهم، وكان على ما أخبر وبما رأى في السماء من العجائب، وبما شاهد من أحوال الأنبياء على ما هو مذكور في كتب الأحاديث[1] لنا أنه أمر ممكن أخبر به الصادق، ودليل الإمكان أما تماثل الأجسام، فيجوز الخرق على السماء كالأرض، وعروج الإنسان كغيره، وأما عدم دليل الامتناع وأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وأيضًا لو كان دعوى النبيّ ﷺ المعراج في المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة غاية الإنكار، ولم يرتد بعض مَن أسلم ترددًا منه في صدق النبيّ عليه السلام تمسك المخالف بما رُوي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: والله ما فقدت جسد محمد رسول الله، وعن معاوية إنها كانت رؤيا صالحة، وأنت خبير بأنه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الأحاديث وأقوال كبار الصحابة، وإجماع القرون اللاحقة.

[المبحث السادس]

[الأنبياء صلوات الله عليهم معصومين عما ينافي مقتضى المعجزة]

(قال: المبحث السادس[2]: الأنبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ. وجوزه القاضي سهوًا، وعن الكفر، وجوزه الأزارقة[3] حيث جوزوا الذنب مع

---

(١) انظر الحاشية السابقة.

(٢) انظر شرح المواقف ٨/٢٨٨ ـ ٣٠٧: المقصد الخامس: في عصمة الأنبياء.

(٣) الأزارقة: فرقة من الخوارج أصحاب نافع بن الأزرق قالوا: كفر علي بالتحكيم وابن ملجم محقٌّ في قتله، وكفّرت الصحابة أي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المؤمنين معهم وقضوا بتخليدهم في النار، وكفّروا القَعَدة عن القتال وإن كانوا موافقين لهم، وقالوا: تحرم التقية في القول والعمل، ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم، ولا رجم على الزاني المحصن ولا حدّ=

القول بأن كل ذنب كفر، وعن تعمد الكبار سمعًا عندنا، وعقلًا عند المعتزلة، وجوزه الحشوية[١] وعن الصغائر المنفرة وكذا تعمد غير المنفرة خلافًا لإمام الحرمين[٢]، وأبي هاشم[٣]، والمختار عن سهو الكبيرة أيضًا لنا لو صدر عنهم الذنب، لزم حرمة أتباعهم، ورد شهادتهم، ووجوب زجرهم، واستحقاقهم العذاب والذم، وعدم نيلهم عهد النبوة، وكونهم غير مخلصين، وغير مسارعين في الخيرات، وغير معدودين من المصطفين الأخيار، واللوازم منتفية، وفي قيام بعض الوجوه على الصغيرة، وسهو الكبيرة نظر. احتج المخالف بما نقل من نسبة المعصية والذنب إليهم، ومن توبتهم واستغفارهم. والجواب إجمالًا رد ما نقل آحادًا وحمل المتواتر والمنصوص على السهو، أو ترك الأولى، أو ما قبل البعثة، أو نحو ذلك والتفاصيل في التفاسير).

في عصمة الأنبياء، وقد سبق أن المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ، وشرعية الأحكام. فما يتوهم صدوره عن الأنبياء من القبائح إما أن يكون منافيًا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أو لا. والثاني إما أن يكون كفرًا ومعصية غيره، وهي إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا، أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة. أو غير منفرة ككذبة، وهَمٍّ بمعصية. كل ذلك إما عمدًا أو سهوًا، وبعد البعثة أو قبلها. والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة، وقد جوزه القاضي[٤] سهوًا زعمًا منه أنه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر، وقد جوزه الأزارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب، مع قولهم بأن كل ذنب كفر،

= للقذف على النساء، وأطفال المشركين في النار مع آبائهم، ويجوز اتباع نبي كان كافرًا وإن عُلم كفره بعد النبوة، ومرتكب الكبيرة كافر (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٤٢). ونافع بن الأزرق من أهل البصرة، صحب في أول أمره عبد الله بن عباس، وكان وأصحاب له من أنصار الثورة على عثمان بن عفان ووالوا عليًا إلى أن كانت قضية التحكيم فاجتمعوا في حروراء، وهي قرية من ضواحي الكوفة ونادوا بالخروج على عليّ، وكان نافع بن الأزرق جبارًا فتاكًا قاتله المهلب بن أبي صفرة. وقتل يوم دولاب على مقربة من الأهواز سنة ٦٥ هـ (انظر: الأعلام ٧/ ٣٥٢، الكامل المبرد ٢/ ١٧٢، لسان الميزان ٦/ ١٤٤، جمهرة الأنساب ٢٩٣، تاريخ الطبري ٧/ ٦٥، خطط المقريزي ٣/ ٣٥٤).

(١) الحشوية: هم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره، ويجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون أنه المراد، سمّوا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلامًا فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة فنسبوا إلى حشاء فهم حشوية (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٧٨).

(٢) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

(٣) أبو هاشم: الجبائي، تقدمت ترجمته.

(٤) القاضي: أبو بكر الباقلاني.

وجوز الشيعة إظهاره تقية واحترازًا عن إلقاء النفس في التهلكة ورد بأن أولى الأوقات بالتقية ابتداع الدعوة لضعف الداعي، وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة، فعندنا سمعًا، وعند المعتزلة عقلًا، وجوزه الحشوية إما لعدم دليل الامتناع، وإما لما سيجيء من شبه الوقوع، وكذا عن الصغائر المنفرة لإخلالها بالدعوة إلى الأتباع. ولهذا ذهب كثير من المعتزلة إلى نفي الكبائر قبل البعثة أيضًا، وبعض الشيعة إلى نفي الصغائر ولو سهوًا. والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقًا، والصغائر عمدًا لا سهوًا، لكن لا يصرون ولا يقرون، بل ينبهون فيتنبهون، وذهب إمام الحرمين منا وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمدًا لنا أنه لو صدر عنهم الذنب لزم أمور كلها منتفية.

الأول: حرمة اتباعهم. لكنه واجب بالإجماع، وبقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

الثاني: رد شهادتهم ـ لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ. . .﴾ [الحجرات: ٦] الآية.

والإجماع على ذلك، لكنه منتف للقطع بأن مَن يرد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في أمر الدين القائم إلى يوم الدين.

الثالث: وجوب منعهم وزجرهم، لعموم أدلة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. لكنه منتفٍ لاستلزامه إيذائهم المحرم بالإجماع، ولقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ. . .﴾ [التوبة: ٦١] الآية.

الرابع: استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣]، وقوله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨]، وقوله: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢]، وقوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤].

لكن ذلك منتفٍ بالإجماع. ولكونه من أعظم المنفرات.

الخامس: عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

فإن المراد به النبوة أو الإمامة التي دونها.

السادس: كونهم غير مخلصين، لأن المذنب قد أغواه الشيطان، والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الحجر: ٣٩، ٤٠].

لكن اللازم منتفٍ بالإجماع. وبقوله تعالى في إبراهيم ويعقوب: ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ﴾ [صٓ: ٤٦]، وفي يوسف: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤].

السابع: كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه. واللازم قطعي البطلان.

الثامن: عدم كونهم مسارعين في الخيرات، ومعدودين عند الله من المصطفين الأخيار، إذ لا خير في الذنب، لكن اللازم منتفٍ لقوله تعالى في حق بعضهم: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [الأنبياء: ٩٠]، ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ [صٓ: ٤٧].

وحصول المطلوب من هذه الوجوه، محل بحث، لأن وجوب الاتباع إنما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الأحكام، وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع واستحقاق العذاب، ورد الشهادة إنما يكون بكبيرة، أو إصرار على صغيرة من غير إنابة ورجوع، ولزوم الزجر والمنع، واستحقاق العذاب واللوم إنما هو على تقدير التعمد وعدم الإنابة، ومع ذلك فلا يتأذى به النبيّ، بل يبتهج وبمجرد كبيرة سهوًا أو صغيرة ولو عمدًا لا يعد المرء من الظالمين على الإطلاق، ولا من الذين أغواهم الشيطان، ولا مَن حارب الشيطان، سيما مع الإنابة، وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك. فمسارعة البعض إليها أو كونه من زمرة الأخيار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهوًا أو مع التوبة. وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوًا، أو الصغيرة الغير المنفر عمدًا على ما هو المتنازع محل نظر، احتج المخالف بما نقل من أقاصيص الأنبياء، وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب إليهم، ومن توبتهم واستغفارهم وأمثال ذلك.

والجواب عنه إما إجمالًا فهو أن ما نقل آحادًا مردود وما نقل متواترًا أو منصوصًا في الكتاب محمول على السهو والنسيان أو ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة، أو غير ذلك من المحامل والتأويلات، وإما تفصيلًا فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب. أما في قصة آدم عليه السلام فأمران:

أحدهما: ما ورد في التنزيل من أنه عصى وغوى وأزله الشيطان، وخالف النهي عن أكل الشجرة، وبنزع اللباس، والإخراج من الجنة ثم تاب الله تعالى عليه واجتباه.

والجواب: أنه كان قبل البعثة كيف ولم تكن له في الجنة أمة أو كان عن نسيان لقوله تعالى: ﴿فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥].

أو كان زلة سهوًا حيث ظن أن المنهي شجرة بعينها، وقد قرب فردًا آخر من جنسها، وإنما عوتب لترك التيقظ والتنبه لإصابة المراد. وقد يعتذر بأنه وإن كان عمدًا، لكن لم يكن إلا صغيرة، وهذا هو الظاهر، إلا إن فيه تسليمًا للمدعي.

وثانيهما: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ إلى قوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٨٩، ١٩٠].

ولم يقل أحد في حق الأنبياء بالشرك في الألوهية ولو قبل البعثة، فالوجه على أنه على حذف المضاف أي جعل أولادهما له شركاء، بدليل قوله تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠].

أو المراد ما وقع له من الميل إلى طاعة الشيطان، وقبول وسوسته، أو الخطاب لقريش، والنفس الواحدة قصي. ومعنى ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩] جعلها من جنسها عربية قرشية وإشراكهما فيما آتاهما الله تسمية أولادهما بعبد مناف، وعبد العزى، وعبد الدار، ونحو ذلك، وأما الشبهة في حق نوح عليه السلام فهو أن قوله تعالى: ﴿يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦] تكذيب له في قوله: ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ [هود: ٤٥].

والجواب أنه ليس للتكذيب، بل للتنبيه، على أن المراد بالأهل في الوعد هو الأهل الصالح، أو المعنى أنه ليس من أهل دينك، أو أنه أجنبي منك، وإن أضفته إلى نفسك بأبنائك لما رُوي من أنه كان ابن امرأته، والأجنبي إنما يعد من آل النبيّ إذا كان له عمل صالح، وأما الشبهة في حق إبراهيم عليه السلام فهو أنه كذب في قوله تعالى ﴿هَٰذَا رَبِّى﴾ [الأنعام: ٤٦]، و﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، و﴿إِنِّى سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩].

والجواب: أن الأول على سبيل الفرض والتقدير، كما يوضع الحكم الذي يراد إبطاله أو على الاستفهام، أو على أنه كان في مقام النظر والاستدلال. وذلك قبل البعثة.

والثاني: على التعريض والاستهزاء.

والثالث: على أن به مرض الهم والحزن من عنادهم، أو الحمى على ما قيل. وأما الشبهة في قصة يوسف من جهة يعقوب عليهما السلام الإفراط في المحبة، والحزن والبكاء.

والجواب: أنه لا معصية في ميل النفس سيما مَن يلوح عليه آثار الخير والصلاح، وأنواع الكمال، ولا في بث الشكوى والحزن إلى الله تعالى في مصائب يكون من جهة

العباد سيما وقيل: إنه كان من خوف أن يموت يوسف عليه السلام على غير دين الإسلام. ومن جهة الإخوة ما فعلوا بيوسف، وما قالوا من الكذب.

والجواب: أنهم لم يكونوا أنبياء. ومن جهة يوسف الهمّ المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤] و﴿جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ﴾ [يوسف: ٧٠]. والرضا بسجود إخوته وأبويه له.

والجواب: أن ذلك قبل البعثة. أو المراد: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤] على أن يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق. ويكون التقدير: لولا أن رأى برهان ربه لخالطها، أو المراد الميلان المذكور في الطبيعة البشرية، لا الهم بالمعصية، والقصد إليها، أو هو من باب المشارفة، أي شارف أن يهم بها. وبالجملة فلا دلالة هٰهنا على العزم والقصد إلى المعصية فضلًا عما يذكره الحشوية من الحشويات. ولهذا ورد في هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير أن تنعى عليه زلة، أو يذكر له استغفار وتوبة.

وأما جعل السقاية في رحل أخيه، فقد كان بإذنه ورضاه، بل بإذن الله تعالى. ونسبة السرقة إلى الإخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجري مجرى السرقة. أو هو قول المؤذن: والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة. لو كانت مجرد انحناء وتواضح، لا وضع جبهة.

وأما في قصة موسى فقتل القبطي وتوبته عنه، واعترافه لكونه من عمل الشيطان محمل على أنه كان خطأ، وقبل البعثة، وإذنه للسحرة في إظهار السحر بقوله: ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠].

ليس رضاء به، بل الغرض إظهار إبطاله، أو إظهار معجزته، ولا يتم إلا به وقيل: لم يكن حرامًا حينئذ، وإلقاء الألواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والأخذ برأس هارون، وجره إليه لم يكن على سبيل الإيذاء، بل كان يدنيه إلى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال، فخاف هارون أن يحمله بنو إسرائيل على الإيذاء، ويفضي إلى شماتة الأعداء، فلم يثبت بذلك ذنب له، ولا لهارون، فإنه كان ينهاهم عن عبادة العجل، وقوله للخضر: ﴿لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا﴾ [الكهف: ٧٤] أي عجبًا وما فعله الخضر كان بإذن الله تعالى.

وأما في قصة داود عليه السلام، فلم يثبت سوى أنه خطب امرأة كان خطبها أوريا، فزوجها أولياؤها داود دون أوريا، أو سأل أن ينزل عنها فيطلقها، وكان ذلك عادة في

عهده، فكان زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين، والخصمان كانا ملكين أرسلهما الله تعالى إليه لينبهاه، فلما تنبه، استغفر ربه، وخَرَّ راكعًا وأناب. وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى، ونزاهته عما ينسبه إليه الحشوية، إلا أنه بالغ في التضرع والتحزن والبكاء والاستغفار استعظامًا للزلة بالنظر إلى ما له من رفيع المنزلة، وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة، لا إخبار بمضمون الكلام، ليلزم الكذب، ويحتاج إلى ما قيل إن المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة، فلما رآهما اخترعا الدعوى. أو كانا راعيَيْ غنم ظلم أحدهما الآخر، والكلام على حقيقته.

وأما في قصة سليمان فأمور:

أحدها: ما أشير إليه بقوله: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِٱلْعَشِيِّ ٱلصَّـٰفِنَـٰتُ ٱلْجِيَادُ ﴿٣١﴾ . . .﴾ [صٓ: ٣١] الخ. . .

وذلك أنه اشتغل باستعراض الأفراس حتى غربت الشمس، وغفل عن العصر، أو عن ورد كان له وقت العشي، فاغتمّ لذلك، واسترد الأفراس فعقرها.

والجواب: أن ذلك كان على سبيل السهو والنسيان، وعقر الجياد، وضرب أعناقها كان لإظهار الندم، وقصد التقرب إلى الله تعالى، والتصدق على الفقراء من أحب ماله. على أن المفسرين مَن قال: المراد حبه للجهاد، وإعلاء كلمة الله. وضمير «توارت» للجياد، لا للشمس، وإنما طفق مسحًا بالسوق والأعناق تشريفًا لها، أو امتحانًا، أو إظهارًا لإصلاح آلة الجهاد بنفسه.

وثانيها: ما أشير إليه بقوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَـٰنَ. . .﴾ [صٓ: ٣٤] الآية.

فإن كان ذلك ما رُوي أنه وُلِدَ له ابن، فكان يغذوه في السحابة خوفًا من أن يقتله الشياطين أو تخبله، مما دعاه، إلى أن ألقي على كرسيه ميتًا، فتنبه لخطئه في ترك التوكل، فاستغفر وأناب. فهذا مما لا بأس به، وغايته ترك الأولى، وليس في التحفظ، ومباشرة الأسباب ترك الامتثال لأمر التوكل على ما قال عليه السلام: «اعقلها وتوكل»[1].

وكذا ما رُوي أنه قال: «لأطوفن الليلة على سبعين امرأة، كل واحدة تأتي بفارس مجاهد في سبيل الله» ولم يقل: «إن شاء الله». فلم تحمل إلا امرأة واحدة، جاءت بشق ولد له عين واحدة، ويد واحدة، ورجل واحدة. فألقته القابلة على كرسيه.

(١) لفظ الحديث بتمامه: عن أنس بن مالك قال: قال رجل: يا رسول الله أعقلها وأتوكل، أو أطلقها وأتوكل؟ قال: «أعقلها وتوكل». أخرجه الترمذي في صفة القيامة باب ٦٠.

وأما ما رُوي عن حديث الخاتم والشيطان، وعبادة الوثن في بيته، وجلوس الشيطان على كرسيه، فعلى تقدير صحته يجوز أن يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له.

وثالثها: ما يشعر به قوله تعالى: ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾ [صٓ: ٣٥]، من الحسد، وعدم إرادة الخير للغير.

والجواب: أن ذلك لم يكن حسدًا، بل طلبًا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه، ولاق بحاله. فإنهم كانوا يفتخرون في ذلك العهد بالملك والجاه، وهو كان ناشئًا في بيت الملك والنبوة، ووارثًا لهما، أو إظهارًا لإمكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم. وقيل: أراد ملكًا لا يورث مني، وهو ملك الدين، لا الدنيا، أو ملكًا لا أسلبه، ولا يقوم فيه غيري مقامي، كما وقع ذلك مرة. وقيل: ملكًا خفيًا لا ينبغي للناس، وهي القناعة. وقيل: كان ملكه عظيمًا، فخاف أن لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله.

وأما في قصة يونس مما يشعر به قوله تعالى: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

فالجواب أن المغاضبة على الكفار المعاندين، لا على الله تعالى. ومعنى: ﴿لَّن نَّقْدِرَ﴾، لن نضيق عليه. كما في قوله تعالى: ﴿فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ﴾ [الفجر: ١٦]. فلا يوجب شكًا في القدرة. ومعنى الظلم في قوله: ﴿إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧] ترك الأفضل وهو الصبر. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلْحُوتِ﴾ [القلم: ٤٨]. أي في ترك الصبر على معاندة الكفار.

وأما في حق نبينا فمثل: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: ٥٥] و﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [التوبة: ١١٧] و﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ﴾ [الفتح: ٢]. محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الأفضل، وقوله: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧]. معناه فقدان الشرائع والأحكام، وقيل: إنه ضل في صباه في بعض شعاب مكة، فرده أبو جهل إلى عبد المطلب. وقيل: ضل في طريق الشام حين خرج به أبو طالب. وبالجملة لا دلالة على العصيان، والميل عن طريق الحق، ولذا قال: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ [النجم: ٢]، وقوله: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾ [الشرح: ٢].

ثم لما كان يثقل عليه، ويغمه من فرطاته قبل النبوة، أو من جهله بالشرائع والأحكام، أو من تهالكه على إسلام أولي العناد وتلهفه.

وقوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]. تلطف في الخطاب، وعتاب على ترك الأفضل، وإرشاد إلى الاحتياط في تدبيره الخيرات. قوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ ...﴾ إلى قوله: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٨].

عتاب على ترك الأفضل، وهو أن لا يرضى باختيار الصحابة الفداء. وكذا الكلام في قوله: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١]، وقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾﴾[عبس: ١، ٢].

وما رُوي من أنه قرأ بعد قوله: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾﴾ [النجم: ١٩، ٢٠] «تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتها لترتجى» فلما أخبره جبريل بما وقع منه، حزن وخاف خوفًا شديدًا، فنزل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢]، تسلية له.

فالجواب: أنه كان من إلقاء الشيطان، لا تعمدًا منه. وقيل: بل الغرانيق هي الملائكة. وكان هذا قرآنًا فنسخ. وقيل: معنى تمنى النبيّ حديث النفس. وكان الشيطان يوسوس إليه غير الهدى، فينسخ الله وساوسه من نفسه، ويهديه إلى الصواب.

وقوله: ﴿وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، عتاب على أنه أخفى في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد إياها خوفًا من طعن المنافقين، ولا خفاء في أن إخفاء أمر دنيوي خوفًا من طعن أعداء الدين ليس من الصغائر، فضلًا عن الكبائر، بل غايته زلة وترك الأولى.

وكذا ميلان القلب لزينب، وأما مثل قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ١]، ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم﴾ [الأنعام: ٥٢]، ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [البقرة: ١٤٧]، ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [يونس: ٩٤].

والجواب: أن الأمر لا يقتضي سابقة تركه، ولا النهي سابقة فعله، ولا الشرط وقوع مضمونه، وبالجملة فمسألة جواز الصغيرة عمدًا على الأنبياء في معرض الاجتهاد لا قاطع فيها، لا نفيًا ولا إثباتًا.

فإن قيل: ما بال زلة الأنبياء حكيت بحيث تقرأ بأعلى الصوت على وجه الزمان، مع أن الله غفار ستار، وقد أمرنا بالستر على مَن ارتكب ذنبًا؟

قلنا ليدل على صدق الأنبياء، وكون ما يبلغون السيىء بأمر من الله من غير إخفاء لشيء، أو ليكون امتحانًا للأمم كيف يفعلون بأنبيائهم بعد الاطلاع على زلالتهم، وليعلموا أن الأنبياء مع جلالة قدرهم، وكثرة طاعاتهم كيف التجأوا إلى التضرع والاستغفار في أدنى زلة، وأن الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والإيمان البتة، أو تقع مكفرة لا محالة، بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب.

(قال: خاتمه: النبوة مشروطة بالذكورة، وكمال العقل، وقوة الرأي، والسلامة عن المنفرات كزنا الآباء، وعهر الأمهات والفظاظة، ومثل البرص، والجذام، والحرف الدنيئة، وكل ما يخل بالمروءة وحكمة البعثة، ونحو ذلك).

من شروط النبوة الذكورة، وكمال العقل، والذكاء، والفطنة، وقوة الرأي، ولو في الصبا كعيسى ويحيىٰ عليهما السلام، والسلامة عن كل ما ينفر عنه كزنا الآباء، وعهر الأمهات، والغلظة والفظاظة، والعيوب المنفرة كالبرص، والجذام، ونحو ذلك، والأمور المخلة بالمروءة كالأكل على الطريق، والحرف الدنيئة كالحجامة، وكل ما يخل بحكم البعثة من أداء الشرائع، وقبول الأمة.

(قال: وقد ورد في الحديث أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، وعدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر، لكن الأولى ترك التنصيص لأنه ربما يفضي إلى إثبات النبوة حيث ليس، ونفيها حيث أيس، ويخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨]).

يعني قد ذكر في بعض الأحاديث بيان عدد الأنبياء والرسل على ما رُوي عن أبي ذر الغفاري أنه قال: قلت لرسول الله ﷺ: كم الأنبياء؟ فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا. فقلت: وكم الرسل؟ فقال: ثلاثمائة وثلاثة عشر جمًا غفيرًا[1]. لكن ذكر بعض العلماء أن الأولى أن لا يقتصر عددهم لأن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد إلا الظن، ولا يعتبر إلا في العمليات دون الاعتقادات وهٰهنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ﴾ [غافر: ٧٨].

ويحتمل أيضًا مخالفة الواقع، وإثبات نبوة من ليس بنبي إن كان عددهم في الواقع أقل مما ذكر. ونفي النبوة عمن هو نبي إن كان أكثر. فالأولى عدم التنصيص على عدد.

(١) أخرجه أحمد في المسند ٥/١٧٨، ١٧٩، ٢٦٦.

[المبحث السابع]

[الملائكة]

(قال: المبحث السابع[١]: الملائكة عباد مكرمون، يواظبون على الطاعة، ويظهرون في صور مختلفة، ويتمكنون من أفعال شاقة، ومع كونهم أجسامًا أحياء، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة. واختلفت الأمة في عصمتهم، وفي فضلهم على الأنبياء.

تمسك القائلون بالعصمة بمثل قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝٤٩ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ۩ ۝٥٠﴾ [النحل: ٤٩، ٥٠] ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۝٢٠﴾ [الأنبياء: ٢٠].

والمخالفون بأن إبليس مع كونه من الملائكة ﴿أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وبأن قول الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا...﴾ [البقرة: ٣٠] الآية، اغتياب للخليفة، واستبعاد لفعل الله تعالى، وإعجاب بأنفسهم، وبأن هاروت وماروت يعذبان لارتكابهما السحر.

والجواب: أن إبليس من الجن، وعد من الملائكة تغليبًا، وأن الاغتياب والإعجاب إنما هو حيث يكون الغرض منقصة الغير ومنقبة النفس، وإنما غرضهم التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق به مع وجود اللائق، وأن هاروت وماروت لم يكونا مرتكبين للسحر، ولا معتقدين لتأثيره، وإنما أنزل عليهما السحر ابتلاء للناس، وكانا يعلمان ويعظان ويقولان: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٠٢] وتعذيبهما معاتبة كما يعاتب الأنبياء. وتمسك القائلون بفضل الأنبياء وهم جمهور أصحابنا والشيعة بوجوه:

الأول: أمر الملائكة بالسجود لآدم سجدة الأدنى للأعلى تعظيمًا وتكرمة، لا زيارة وتحية، بدليل استكبار إبليس وتعليله بأنه خير منه لكونه من نار، وآدم من طين.

الثاني: أمر آدم بتعليمهم الأسماء قصدًا إلى إظهار فضله.

الثالث: أن الله اصطفى آدم ونوحًا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين، الذين من جملتهم الملائكة.

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/٣٠٧ ـ ٣١٤: المقصد السابع: في عصمة الملائكة. والمقصد الثامن: تفضيل الأنبياء على الملائكة.

الرابع: أن المواظبة على الطاعات مع الشواغل واكتساب الكمال مع العوائق أدخل في استحقاق الثواب).

جمهور المسلمين على أن الملائكة أجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة، وتقوى على أفعال شاقة، هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة، ولا يوصفون بالذكورة والأنوثة، واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم، وفي فضلهم على الأنبياء، ولا قاطع في أحد الجانبين، فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين:

المقام الأول: أعني العصمة، فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ۩ ۝﴾ [النحل: ٤٩، ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ۝﴾... إلى قوله: ﴿وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ۝﴾ [الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۝ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۝﴾ [الأنبياء: ١٩، ٢٠].

ولا خفاء في أن أمثال هذه العمومات تفيد الظن وإن لم تفد اليقين، وما يقال إنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات. فإن أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي، فلا نزاع فيه. وإن أريد أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان. تمسك النافون بوجوه:

الأول: أن إبليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤] إياه. ولذا عوتب بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢].

وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [الأعراف: ١١]. وقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ۝﴾ [الحجر: ٣٠، ٣١].

ورد بالمنع بل ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠] وإنما أدرج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيًا واحدًا مغمورًا فيما بينهم، لا يقال معنى قوله: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ صار أو كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن، شأنهم الاستكبار، لأنا نقول: هذا مع كونه كلامًا على السند خلاف الظاهر.

الثاني: أن قولهم في جواب: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠] اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى، بحيث يشبه صورة الإنكار بمعنى أنه لا ينبغي

أن يكون، واتباع للظن، ورجم بالغيب فيما لا يليق، وإعجاب بأنفسهم، وتزكية لها. وأمثال هذه تخل بالعصمة لا محالة.

والجواب: أن الاغتياب إنما يكون حيث الغرض إظهار منقصة الغير، والتزكية حيث الغرض إظهار منقبة النفس. ولا يتصور ذلك بالنسبة إلى علام الغيوب، بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف مَن يتصف بما لا يليق بذلك، مع وجود الأولى والأليق. وإنما علموا ذلك بإعلام من الله تعالى، أو مشاهدة من اللوح، أو مقايسة بين الجن والإنس بمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين إلى الفساد وسفك الدماء. لا يقال قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١] أي في أني أستخلف مَن يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك متحققًا معلومًا لهم بإعلام من الله تعالى، أو إخبار، أو بمشاهدة من اللوح، لأنا نقول: المعنى ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأنبياء: ٣٨؛ يونس: ٣٨؛ هود: ١٣؛ النحل: ٧١] في إني أستخلف مَن يتصف بذلك من غير حكم، ومصالح، وصفات تلائم الاستخلاف، إذ التعجب إنما يكون عند ذلك. ولذا قال في الرد عليهم ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

إشارة إلى تلك الحكم والمصالح. لا يقال: ففيه دلالة على نفي العصمة بإثبات الكذب من الجملة، لأنا نقول: هذا القدر من الخطأ والسهو لا ينافي العصمة، ولا يوجب المعصية.

الثالث: قصة هاروت وماروت ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر.

والجواب: منع ارتكابهما العمل بالسحر، واعتقاد تأثيره، بل أنزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس، فمن تعلمه وعمل به فكافر. ومَن تجنبه أو تعلمه ليتوقّاه، ولا يغتر به فهو مؤمن، وهما كانا يعظان الناس ويقولان: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٠٢] للناس وابتلاء، فلا تكفروا. أي لا تعتقدوا ولا تعملوا فإن ذلك كفر. وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب الأنبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلًا عن كفر، واعتقاد سحر أو عمل به. واليهود هم الذين يدعون أن الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ.

وأما المقام الثاني فذهب جمهور أصحابنا والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة، فالمعتزلة والقاضي[1]، وأبي عبد الله الحليمي[2] منا. وصرح بعض أصحابنا

(١) القاضي: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته.

(٢) أبو عبد الله الحليمي: هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الجرجاني، أبو عبد الله، فقيه=

بأنّا عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر، أي غير الأنبياء. لنا وجوه نقلية وعقلية:

الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم، والحكيم لا يأمر بسجود الأفضل للأدنى. وإباء إبليس، واستكباره، والتعليل بأنه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين، يدل على أن المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم، لا سجودَ تحية وزيارة، ولا سجود الأعلى للأدنى إعظامًا له، ورفعًا لمنزلته، وهضمًا لنفوس الساجدين.

الثاني: أن آدم أنبأهم بالأسماء وبما علم الله من الخصائص. والمعلم أفضل من المتعلم، وسوق الآية ينادي على أن الغرض إظهار ما خفي عليهم من أفضلية آدم، ودفع ما توهموا فيه من النقصان. ولذا قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٣٣].

وبهذا يندفع ما يقال: إن لهم أيضًا علومًا جمة أضعاف العلم بالأسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الأزمنة المتطاولة بالتجارب والأنظار المتوالية.

الثالث: قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ٣٣].

وقد خص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء بدليل الإجماع. فيكون آدم، ونوح، وجميع الأنبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة، إذ لا مخصص للملائكة عن العالمين، ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات.

الرابع: أن للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة، والغضب، وسائر الحاجات الشاغلة، والموانع الخارجة والداخلة. فالمواظبة على العبادات، وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون أشق وأفضل وأبلغ في استحقاق الثواب. ولا معنى للأفضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة. لا يقال: لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة، فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل إنما تكون أشق وأفضل من الأخرى إذا استويا في المقدار وباقي الصفات. وعبادة الملائكة أكثر وأدوم، فإنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون، والإخلاص الذي به

= شافعي، قاضٍ ومحدث ولد بجرجان سنة ٣٣٨ هـ، وتوفي ببخارى سنة ٤٠٣ هـ، له بعض التصانيف، منها: «منهاج الدين في شعب الإيمان» (كشف الظنون ٥/٣٠٨، الأعلام ٢/٢٣٥، الرسالة المستطرفة ٤٤).

القوام، والنظام واليقين الذي هو الأساس والتقوى التي هي الثمرة فيهم أقوى وأقوم لأن طريقهم العيان لا البيان، والمشاهدة لا المراسلة، لأنا نقول: انتفاء الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه أحد. ووجود المشقة والألم في العبادة والعمل عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل قلّت أو كثرت. وكون باقي الصفات في حق الأنبياء أضعف وأدنى مما لا يسمع ولا يقبل. وقد يتمسك بأن للملائكة عقلًا بلا شهوة، وللبهائم شهوة بلا عقل، وللإنسان كليهما. فإذا ترجح شهوته على عقله يكون أدنى من البهائم، لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

فإذا ترجح عقله على شهوته يجب أن يكون أعلى من الملائكة، وهذا عائد إلى ما سبق، لأن تمام تقريره هو أن الكافر آثر النقصان مع التمكن من الكمال، وكل مَن فعل كذا فهو أضل وأرذل ممن آثره بدونه، لأن إيثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي أرجح وأبلغ من إيثاره بدونه. فيلزم أن يكون مَن آثر الكمال مع التمكن من النقصان أفضل وأكمل ممن آثره بدونه.

وأما التمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

والتكريم المطلق لأحد الأجناس يشعر بفضله على غيره، فضعيف. لأن التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى: ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]. فإنه يشعر بعدم التفضيل على القليل، وليس غير الملائكة بالإجماع، كيف وقد وصف الملائكة أيضًا بأنهم ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦].

(قال: وتمسك المخالفون.

والمخالفون وهم المعتزلة، والقاضي[1]، والحليمي[2] منا بوجوه:

الأول: الآيات الدالة على شرفهم وقربهم وكرامتهم ومواظبتهم على الطاعة، وترك الاستكبار.

وأجيب بأنها لا تفيد الأفضلية.

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾ [الأنعام: ٥٠].

وأجيب بأن المعنى لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على إنزال العذاب بإذن الله كما كان بجبريل، أو يكون لي العلم بذلك بإخبار الله تعالى بلا واسطة.

---

(١) القاضي: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته.

(٢) الحليمي: أبو عبد الله، تقدمت ترجمته قبل قليل.

الثالث: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠].

وأجيب بأنه مع كونه تخييلًا من الشيطان إنما يفيد الأفضلية على آدم قبل البعثة.

الرابع: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴿٥﴾﴾ [النجم: ٥] يعني جبريل، والمعلم أفضل.

وأجيب بأنه مبلغ، وإنما التعليم من الله.

الخامس: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] فإنه يقال: لا يترفع عن هذا الأمر الأمير ولا من فوقه. ولا يقال: ولا من هو دونه.

وأجيب بأن مثله إنما يفيد الزيادة فيما جعل سببًا للترفع والاستنكاف، ككون عيسى عليه السلام ولد بلا أب، وأبرأ الأكمه والأبرص. فالمعنى ولا من هو فوقه في ذلك وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم، ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام.

السادس: اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء.

وأجيب بأنه لتقدمهم في الوجود، أو في قوة الإيمان بهم لخفاء أمرهم.

السابع: أنها مجردة في ذواتها، متعلقة بالهياكل العلوية، مبرأة عن ظلمة المادة، وعن الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالعقل، قوية على الأفعال العجيبة، مطلعة على أسرار الغيب، سابقة إلى أنواع الخيرات.

وأجيب بأن بعضها على قواعد الفلسفة، وبعضها مشترك وبعضها معارض.

الثامن: أن أعمالهم أكثر وأدوم وأقوم، وعلومهم أكمل وأكثر.

وأجيب بأن المقرون بقهر المضاد وتحمل المشاق أدخل في استحقاق الثواب).

أيضًا بوجوه نقلية وعقلية، أما النقليات فمنها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴿٤٩﴾ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ۩﴿٥٠﴾﴾ [النحل: ٤٩، ٥٠].

خصصهم بالتواضع، وترك الاستكبار في السجود. وفيه إشارة إلى أن غيرهم ليس كذلك، وإن أسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم، ووصفهم باستمرار الخوف، وامتثال الأوامر. ومن جملتها اجتناب المنهيات. ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنبياء: ١٩، ٢٠].

وصفهم بالقرب والشرف عنده، وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح. ومنها قوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾... إلى أن قال: ﴿وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٨].

وخصهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية، وهذه الأمور أساس كافة الخيرات.

والجواب أن جميع ذلك إنما يدل على فضيلتهم، لا أفضليتهم، سيما على الأنبياء، ومنها قوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [الأنعام: ٥٠].

فإن مثل هذا الكلام إنما يحسن إذا كان الملك أفضل. والجواب أنه إنما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذي أوعدوا به بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَهُم مِّنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الأنبياء: ٤٩].

والمعنى أني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على إنزال العذاب بإذن الله كما كان لجبرائيل عليه السلام، أو يكون لي العلم بذلك بإخبار من الله بلا واسطة.

ومنها قوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠].

أي إلّا كراهة أن تكونا ملكين. يعني أن الملكية بالمرتبة العليا، وفي الأكل من الشجرة ارتقاء إليها.

والجواب أن ذلك تمويه من الشيطان وتخييل أن ما يشاهد في الملك من حسن الصورة، وعظم الخلق، وكمال القوة يحصل بأكل الشجرة. ولو سلم فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة.

ومنها قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [النجم: ٥].

يعني جبرائيل عليه السلام والمعلم أفضل من المتعلم.

والجواب أن ذلك بطريق التبليغ، وإنما التعليم من الله تعالى.

ومنها قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢].

أي لا يترفع عيسى في العبودية، ولا مَن هو أرفع منه درجة، كقولك: لن يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان. ولو عكست أحلت بشهادة علماء البيان، والبصراء بأساليب الكلام، وعليه قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ﴾ [البقرة: ١٢٠].

أي مع أنهم أقرب مودة لأصل الإسلام، ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم أفضل.

والجواب أن الكلام سبق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة، بل الألوهية، والترفع عن العبودية لكونه روح الله، ولد بلا أب، ولكونه يبرىء الأكمه والأبرص، والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا مَن هو فوقه في هذا المعنى، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام، ولا دلالة على الأفضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات، ألا يرى أن فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال، بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا. كالغلبة والاستكبار، والاستعلاء في السلطان، وقرب المودة في النصارى.

ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء والرسل، ولا يعقل له جهة سوى الأفضلية.

والجواب أنه يجوز أن يكون بجهة تقدمهم في الوجود، أو في قوة الإيمان بهم، والاهتمام به لأنهم أخفى، فالإيمان بهم أقوى، وبالتحريض عليه أحرى.

وأما العقليات فمنها أن الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها، متعلقة بالهياكل العلوية، مبرأة عن ظلمة المادة، وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح، متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالعقل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة إلى الفعل على التدريج، ومن احتمال الغلط، قوية على الأفعال العجيبة وإحداث السحب والزلازل، وأمثال ذلك، مطلعة على أسرار الغيب، سابقة إلى أنواع الخير، ولا كذلك حال البشر.

والجواب أن مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة.

ومنها أن أعمالهم المستوجبة للمثوبات أكثر لطول زمانهم، وأدوم لعدم تخلل الشواغل، وأقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب، وعلومهم أكمل وأكثر لكونهم نورانيين روحانيين، يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات، وأسرار المغيبات.

والجواب أن هذا لا يمنع كون أعمال الأنبياء وعلومهم أفضل وأكثر ثوابًا لجهات أخر، كقهر المضاد والمنافي، وتحمل المتاعب والمشاق، ونحو ذلك على ما مرّ.

[المبحث الثامن]

[الولي]

(قال: المبحث الثامن[(١)]: الولي[(٢)] هو العارف بالله تعالى، الصارف همته عما سواه. والكرامة ظهور أمر خارق للعادة من قبله، بلا دعوى النبوة، وهي جائزة ولو بقصد الولي، ومن جنس المعجزات لشمول قدرة الله تعالى. وواقعة كقصة مريم[(٣)] وآصف، وأصحاب الكهف، وما تواتر جنسه من الصحابة والتابعين، وكثير من الصالحين. وخالفت المعتزلة لأنها توجب التباس النبيّ بغيره، إذ الفارق هو المعجزة، والخروج عن بعض العادة لكثرة الأولياء، وانسداد باب إثبات النبوة لاحتمال أن تكون المعجزة إكرامًا، لا تصديقًا، والإخلال بعظم قدر الأنبياء لمشاركة الأولياء.

والجواب أن الكرامة لا تقارن دعوى النبوة، وكثرتها تكون استمرار نقض العادة، والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة، والكرامة تزيد جلالة قدر الأنبياء، حيث نالت أمتهم ذلك ببركة الاقتداء، ومما هو قوي في منع الإخبار بالمغيبات قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧].

والجواب أنه لو سلم عموم الغيب يجوز أن يختص بحال القيمة بقرينة السياق، إذ يكون القصد إلى سلب العموم، أو يخص الاطلاع بما يكون بطريق الوحي).

وصفاته: المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات، وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله، غير مقارن لدعوى

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٣١٤ ـ ٣١٥: المقصد التاسع: في كرامات الأولياء.

(٢) الولي: عند أهل التصوف والسلوك هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكّن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي والمعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات. وجاء في الرسالة القشيرية: الولي له معنيان: أحدهما فعيل بمعنى مفعول وهو الذي تولى الحق سبحانه أموره كما قال: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦]، إذًا لا يدعه الحق تعالى نحو نفسه لحظة واحدة. الثاني: فعيل بمعنى فاعل وهو من قام بعبادة الحق سبحانه وتعالى والسائر على وجهه بشكل دائم بدون أن يكون هناك حلول. وكل واحد من هذين الوصفين واجب ليكون وليًا، كما يجب عليه القيام بحقوق الله تعالى على سبيل الاستقصاء والاستيفاء ودوام حفظ الحق تعالى في السراء والضراء. ومن شروط الولي أن يكون محفوظًا من الإصرار على المعاصي كما هو شرط النبيّ العصمة. كما يشترط فيه إخفاء حاله، ومن شروط النبيّ إظهار حاله. إذًا كل مَن لا توافق أعماله الشريعة فهو مخادع ومغرور (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٨٠٦ ـ ١٨٠٧).

(٣) انظر قصة مريم بنت عمران في القرآن الكريم في سورة آل عمران، وسورة مريم.

النبوة، وبهذا يمتاز عن المعجزة، وبمقارنة الاعتقاد، والعمل الصالح، والتزام متابعة النبيّ عن الاستدراج، وعن مؤكدات تكذيب الكذابين، كما روي أن مسيلمة[١]، دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة، فصارت عينه الصحيحة عوراء. ويسمى هذا إهانة. وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصًا لهم من المحن والمكاره، وتسمى معونة. فلذا قالوا: إن الخوارق أنواع أربعة: معجزة، وكرامة، ومعونة، وإهانة. وذهب جمهور المسلمين إلى جواز كرامة الأولياء، ومنعه أكثر المعتزلة، والأستاذ أبو إسحٰق[٢] يميل إلى قريب من مذهبهم. كذا قال إمام الحرمين، ثم المجوزون ذهب بعضهم إلى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي، وبعضهم إلى امتناع كونها على قضية الدعوى، حتى لو ادعى الولي الولاية. واعتقد بخوارق العادات، لم يجز، ولم يقع، بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية. وبعضهم إلى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبيّ، كانفلاق البحر، وانقلاب العصا، وإحياء الموتى.

قالوا: وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات، وقال الإمام[٣]: هذه الطرق غير سديدة. والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات. وإنما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة، حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوًا لله، لا يستحق الكرامة، بل اللعنة والإهانة.

فإن قيل: هذا الجواز منافٍ للإعجاز، إذ من شرطه عدم تمكن الغير من الإتيان بالمثل، بل مفضٍ إلى تكذيب النبيّ، حيث يدعي عند التحدي أنه لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به.

قلنا: المنافي هو الإتيان بالمثل على سبيل المعارضة. ودعوى النبيّ أنه لا يأتي بمثل ما أتيت به أحد من المتحدين، لا أنه لا يظهر مثله كرامة لولي، أو معجزة لنبيّ آخر. نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على أن أحدًا لا يأتي بمثله أصلًا كالقرآن، وهو لا ينافي الحكم بأن كل ما وقع معجزة لنبيّ يجوز أن يقع كرامة لولي. لنا على الجواز ما مر في المعجزة من إمكان الأمر في نفسه، وشمول قدرة الله تعالى. وذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته، ثم يفعل مثل ذلك إكرامًا لبعض أوليائه، وعلى الوقوع وجهان:

---

(١) مسيلمة: هو مسيلمة بن ثمامة الكذاب تقدمت ترجمته في هذا الجزء.
(٢) أبو إسحٰق: هو أبو إسحٰق الإسفراييني تقدمت ترجمته في الجزء الأول.
(٣) الإمام: فخر الدين الرازي، تقدمت ترجمته.

الأول: ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام، وأنه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقًا قال: ﴿يَٰمَرۡيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَاۖ﴾ قالت: ﴿هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾[1] [آل عمران: ٣٧]. وقصة أصحاب الكهف[2]، ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب. وقصة آصف وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف[3]. فإن قيل: كان الأول إرهاصًا لنبوة عيسى، أو معجزة لزكريا، والثاني لمن كان نبيًا في زمن أصحاب الكهف، والثالث لسليمان ﷺ، قلنا: سياق القصص يدل على أن ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة، بل لم يكن لزكريا علم بذلك، ولذا سأل. ونحن لا ندعي إلا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين، غير مقرونة بدعوى النبوة، ولا مسوقة لقصد تصديق نبيّ، ولا يضرنا تسميته إرهاصًا أو معجزة لنبيّ هو من أمته، على أن ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الأنبياء لجواز أن يكون معجزة لنبيّ آخر.

والثاني: ما تواتر معنا وإن كانت التفاصيل آحادًا من كرامات الصحابة، والتابعين، ومَن بعدهم من الصالحين، كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال: يا سارية الجبل الجبل. وسمع سارية ذلك[4]. وكشرب خالد رضي الله تعالى عنه السم من غير أن يضرب به. وأما من عليّ رضي الله تعالى عنه فأكثر من أن تحصى.

وبالجملة وظهور كرامات الأولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الأنبياء، وإنكارها ليس بعجيب من أهل البدع والأهواء، إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط، ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمور العبادات، واجتناب السيئات، فوقعوا في أولياء الله تعالى أصحاب الكرامات، يمزقون أديمهم، ويمضغون لحومهم، لا يسمونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة، ولا يعدونهم إلا في عداد آحاد

---

(١) قال تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا ٱلۡمِحۡرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗاۖ قَالَ يَٰمَرۡيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَاۖ قَالَتۡ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٣٧].

(٢) انظر قصة أصحاب الكهف في سورة الكهف.

(٣) قال تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسۡتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّي لِيَبۡلُوَنِيٓ ءَأَشۡكُرُ أَمۡ أَكۡفُرُۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشۡكُرُ لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيّٞ كَرِيمٞ ٤٠﴾ [النمل: ٤٠].

(٤) الحديث رواه العجلوني في كشف الخفا ٢/ ٥٣٢، والألباني في السلسلة الصحيحة ١١١٠. ومن الأحاديث النبوية الدالة على كرامة عمر رضي الله عنه قول رسول الله ﷺ: «قد كان يكون في الأمم قبلكم محدَّثون فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم» أخرجه البخاري في فضائل الصحابة باب ٦، وأحاديث الأنبياء باب ٥٤، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ٢٣، والترمذي في المناقب باب ١٧، وأحمد في المسند ٦/ ٥٥.

المبتدعة، قاعدين تحت المثل السائر أوسعتهم سبًا وأودوا بالإبل، ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على صفاء العقيدة، ونقاء السريرة، واقتفاء الطريقة، واصطفاء الحقيقة، وإنما العجب من بعض فقهاء أهل السنّة حيث قال فيما رُوي عن إبراهيم بن أدهم(١) أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية، وفي ذلك اليوم بمكة. أن مَن اعتقد جواز ذلك يكفر. والإنصاف ما ذكره الإمام النسفي(٢) حين سئل عما يحكى أن الكعبة كانت تزور واحدًا من الأولياء، هل يجوز القول به؟ فقال: نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنّة وللمخالف وجوه:

الأول: وهو العمدة، أنه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبيّ بغيره، إذ الفارق هو المعجزة. ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة.

الثاني: أنها لو ظهرت لكثرت كثرة الأولياء، وخرجت عن كونها خارقة للعادة حقًا. ود بالمنع، بل غايته استمرار نقض العادة.

الثالث: لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب إثبات النبوة بالمعجزة لجواز أن يكون ما يظهر من النبيّ لغرض آخر غير التصديق. ورد بما مر من أنها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعًا.

الرابع: أن مشاركة الأولياء للأنبياء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الأنبياء ووقوعهم في النفوس ورد بالمنع، بل يزيد في جلالة أقدارهم، والرغبة في اتباعهم، حيث نالت أممهم وأتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم، والاستقامة على طريقتهم.

الخامس: وهو في الإخبار عن المغيبات قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧].

خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب، فلا يطلع غيرهم، وإن كانوا أولياء مرتضين. فما يشاهد من الكهنة إلقاء الجن والشياطين، ومن أصحاب التعبير

---

(١) هو إبراهيم بن أدهم بن منصور التميمي البلخي، أبو إسحق، زاهد مشهور عالم، له أخبار كثيرة، توفي سنة ١٦١ هـ (الأعلام ١/ ٣١، البداية والنهاية ١٠/ ١٣٥، حلية الأولياء ٧/ ٣٦٧).

(٢) النسفي: هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي، عالم بالتفسير والأدب والتاريخ من فقهاء الحنفية، ولد بنسف، وتوفي سنة ٥٣٧ هـ، له نحو مائة مصنف، منها: «التيسير في التفسير»، «المواقيت»، «الإشعار بالمختار من الأشعار»، «نظم الجامع الصغير» في فقه الحنفية، «قيد الأوابد»، «تاريخ بخارى»، وغير ذلك كثير (الفوائد البهية، ص ١٤٩، الجواهر المضيئة ١/ ٣٩٤، لسان الميزان ٤/ ٣٢٧، إرشاد الأريب ٦/ ٥٣).

الأول: ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام، وأنه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقًا قال: ﴿يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ قالت: ﴿هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[1] [آل عمران: ٣٧]. وقصة أصحاب الكهف[2]، ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب. وقصة آصف وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف[3]. فإن قيل: كان الأول إرهاصًا لنبوة عيسى، أو معجزة لزكريا، والثاني لمن كان نبيًا في زمن أصحاب الكهف، والثالث لسليمان ﷺ، قلنا: سياق القصص يدل على أن ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة، بل لم يكن لزكريا علم بذلك، ولذا سأل. ونحن لا ندعي إلا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين، غير مقرونة بدعوى النبوة، ولا مسوقة لقصد تصديق نبيّ، ولا يضرنا تسميته إرهاصًا أو معجزة لنبيّ هو من أمته، على أن ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الأنبياء لجواز أن يكون معجزة لنبيّ آخر.

والثاني: ما تواتر معنا وإن كانت التفاصيل آحادًا من كرامات الصحابة، والتابعين، ومَن بعدهم من الصالحين، كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال: يا سارية الجبل الجبل. وسمع سارية ذلك[4]. وكشرب خالد رضي الله تعالى عنه السم من غير أن يضرب به. وأما من عليّ رضي الله تعالى عنه فأكثر من أن تحصى.

وبالجملة وظهور كرامات الأولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الأنبياء، وإنكارها ليس بعجيب من أهل البدع والأهواء، إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط، ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمور العبادات، واجتناب السيئات، فوقعوا في أولياء الله تعالى أصحاب الكرامات، يمزقون أديمهم، ويمضغون لحومهم، لا يسمونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة، ولا يعدونهم إلا في عداد آحاد

---

(١) قال تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٣٧].

(٢) انظر قصة أصحاب الكهف في سورة الكهف.

(٣) قال تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴿٤٠﴾﴾ [النمل: ٤٠].

(٤) الحديث رواه العجلوني في كشف الخفا ٢/ ٥٣٢، والألباني في السلسلة الصحيحة ١١١٠. ومن الأحاديث النبوية الدالة على كرامة عمر رضي الله عنه قول رسول الله ﷺ: «قد كان يكون في الأمم قبلكم محدَّثون فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم» أخرجه البخاري في فضائل الصحابة باب ٦، وأحاديث الأنبياء باب ٥٤، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ٢٣، والترمذي في المناقب باب ١٧، وأحمد في المسند ٦/ ٥٥.

والثاني بأن النبوة تنبىء عن البعثة والتبليغ من الحق إلى الخلق. ففيها ملاحظة للجانبين. ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة، فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الأنبياء لأنها لا تكون على غاية الكمال، لأن علامة ذلك نيل مرتبة النبوة. نعم، قد يقع تردد في أن نبوة النبيّ أفضل أم ولايته. فمن قائل بالأول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين، والقيام بمصالح الخلق في الدارين، مع شرف مشاهدة الملك. ومن مائل إلى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبيّ في غاية الكمال، بخلاف ولاية غير النبيّ. وفي كلام بعض العرفاء أن ما قيل الولاية أفضل من النبوة لا يصح مطلقًا، وليس من الأدب إطلاق القول به، بل لا بد من التقييد، وهو أن ولاية النبيّ أفضل من نبوته، لأن نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت، والولاية لا تعلق بها بوقت دون وقت، بل قام سلطانها إلى قيام الساعة، بخلاف النبوة فإنها مختومة بمحمد ﷺ من حيث ظاهرها الذي هو الإنباء، وإن كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية، أعني التصرف في الخلق بالحق، فإن الأولياء من أمة محمد ﷺ تصرف ولايته بهم، يتصرف في الخلق بالحق إلى قيام الساعة، ولهذا كانت علامتهم المتابعة. إذ ليس الولي إلا مظهر تصرف النبيّ. وأما بطلان القول بسقوط الأمر والنهي فلعموم الخطابات، ولأن أكمل الناس في المحبة والإخلاص هم الأنبياء، سيما حبيب الله، مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل، حتى يعاتبون بأدنى زلة، بل بترك الأفضل. نعم حكي عن بعض الأولياء أنه استعفى الله عن التكاليف، وسأله الإعتاق عن ظواهر العبادات، فأجابه إلى ذلك بأن سلبه العقل الذي هو مناط التكليف، ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وأنت خبير بأن العارف لا يسأم من العبادة، ولا يفتر في الطاعة، ولا يسأل الهبوط من أوج الكمال إلى حضيض النقصان، والنزول من معارج الملك إلى منازل الحيوان، بل ربما يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق، بحيث يذهب عن هذا العالم، ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم، وذلك لعجزه عن مراعاة الأمرين وملاحظة الجانبين، فربما يسأل دوام تلك الحالة، وعدم العود إلى عالم الظاهر، وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول، والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء. وبهذا يظهر فضل الأنبياء على الأولياء، فإنهم مع أن استغراقهم أكمل، وانجذابهم أشمل لا يخلون بأدنى طاعة، ولا يذهلون من هذا الجانب ساعة، لأن قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب، ولهذا ينعى عليهم أدنى زلة عن منهج الصواب.

[المبحث التاسع]

[السحر]

(قال: المبحث التاسع: السحر[١]: إظهار أمر خارق للعادة بمباشرة أعمال مخصوصة، يجري فيها التعليم والتعلم، وتعين عليها شرة النفس، وتتأتى فيها المعارضة، وهو جائز عقلًا كالكرامة والمعجزة، وثابت سمعًا بقوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ...﴾ [البقرة: ١٠٢] الآية.

ولما ثبت من أنه سحر النبيّ ﷺ وعائشة، وابن عمر رضي الله عنهما، والطعن الكاذب من الكفرة في النبيّ ﷺ بأنه مسحور أريد به زوال العقل بالسحر، والعصمة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، هي العصمة أن يهلكوه، أو يوقعوا خللًا في نبوته. وليس للساحر أن يفعل ما يشاء من الإضرار بالأنبياء، وإزالة ملك الخلفاء وغير ذلك.

وقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ﴾ [طه: ٦٦]، لا يدل على أن كل سحر تخييل وتمويه، بمنزلة الشعوذة على ما هو رأي المعتزلة. وأما الإصابة بالعين فتكاد تجري مجرى المشاهدات، وفيها نزل قوله: ﴿وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ﴾ [القلم: ٥١].

واختلف القائلون بالسحر والعين في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ، وفي جواز تعليق التمائم، والنفث، والمسح، والمسألة فرعية).

إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتتلمذ، وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة، وبأنه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين، وبأنه يختص ببعض الأزمنة أو الأمكنة أو الشرائط، وبأنه قد يتصدى بمعارضته، ويبذل الجهد في الإتيان بمثله، وبأن صاحبه ربما يعلن بالفسق، ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن، والخزي في الدنيا والآخرة... إلى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند أهل الحق جائز عقلًا، ثابت سمعًا، وكذلك الإصابة بالعين. وقالت المعتزلة: بل هو مجرد إراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد، أو خفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في الإعجاز من إمكان الأمر في نفسه،

(١) انظر «المطالب العالية من العلم الإلهي» للإمام فخر الدين الرازي ٨/ ٨٣ ـ ١١٩: القسم الثالث: في الكلام في السحر وأقسامه.

وشمول قدرة الله تعالى، فإنه هو الخالق، وإنما الساحر فاعل وكاسب. وأيضًا إجماع الفقهاء، وإنما اختلفوا في الحكم، وعلى الوقوع وجوه: منها قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلۡمَلَكَيۡنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ...﴾ إلى قوله: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنۡهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَزَوۡجِهِۦۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنۡ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١٠٢].

وفيه إشعار بأنه ثابت حقيقة، ليس مجرد إراءة وتمويه، وبأن المؤثر والخالق هو الله وحده.

ومنها سورة الفلق، فقد اتفق جمهور المسلمين على أنها نزلت فيما كانت من سحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله ﷺ حتى مرض ثلاث ليال[١].

ومنها ما رُوي أن جارية سحرت عائشة رضي الله عنها[٢] وأنه سحر ابن عمر رضي الله عنه فتكوعت يده[٣].

فإن قيل: لو صح السحر لأضرّت السحرة بجميع الأنبياء والصالحين، ولحصّلوا لأنفسهم المُلك العظيم، وكيف يصح أن يسحر النبيّ ﷺ وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧]، ﴿وَلَا يُفۡلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيۡثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩]، وكانت الكفرة يعيبون النبيّ ﷺ بأنه مسحور، مع القطع بأنهم كاذبون.

قلنا: ليس السحر يوجد في كل عصر وزمان، وبكل قطر ومكان، ولا ينفذ حكمه كل أوان، ولا له يد في كل شأن، والنبيّ معصوم من أن يهلكه الناس، أو يوقع خللًا في نبوته، لا أن يوصل ضررًا وألمًا إلى بدنه. ومراد الكفار بكونه مسحورًا أنه مجنون أزيل عقله بالسحر، حيث ترك دينهم.

---

(١) عن عائشة قالت: سَحَر رسول الله ﷺ يهوديٌّ من يهود بن زريق يقال له: لبيد بن الأعصم، قالت: حتى كان رسول الله يخيّل إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله... انظر: البخاري في الطب باب ٤٧، والدعوات باب ٥٧، ومسلم في السلام حديث ٤٣، وابن ماجه في الطب باب ٤٥، وأحمد في المسند ٦/٥٧، ٦٣.

(٢) رُوي الحديث بلفظ: أن حفصة زوج النبيّ ﷺ قتلت جارية لها سحرتها. وقد كانت دبرتها فأمرت بها فقتلت. أخرجه مالك في العقول حديث ١٤.

(٣) لفظ الحديث بتمامه: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ دفع خيبر إلى أهلها بالشطر، فلم تزل معهم حياة رسول الله ﷺ كلها، وحياة أبي بكر، وحياة عمر، حتى بعثني عمر لأقاسمهم، فسحروني، فتكوّعت يدي، فانتزعها عمر منهم. أخرجه أحمد في المسند ٢/ ٣٠.

فإن قيل: قوله تعالى في قصة موسى ﷺ: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]، يدل على أنه لا حقيقة للسحر، وإنما هو تخييل وتمويه.

قلنا: يجوز أن يكون سحرهم هو إيقاع ذلك التخييل، وقد تحقق. ولو سلم فكون أثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على أنه لا حقيقة له أصلًا. وأما الإصابة بالعين وهو أن يكون لبعض النفوس خاصية أنها إذا استحسنت شيئًا لحقته الآفة، فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر إلى حجة. وقد قال النبيّ ﷺ: العين حق[1]. وقال: العين يدخل الرجل القبر، والجمل القدر[2]. وذهب كثير من المفسرين إلى أن قوله تعالى: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ...﴾ [القلم: ٥١] الآية.

نزل في ذلك، وقالوا: كان العين في بني أسد، وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة أيام، فلا يمر به شيء يقول فيه: لم أر كاليوم، إلّا عانه، فالتمس الكفار من بعض مَن كانت له هذه الصفة أن يقول في رسول الله ﷺ ذلك فعصمه الله، واعترض الجبائي بأن القوم ما كانوا ينظرون إلى النبيّ ﷺ نظر استحسان بل مقت وبغض.

والجواب: أنهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرًا من الصفات. وإن كانوا يبغضونه من جهة الدين، ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ، وفي جواز تعليق التمائم، وفي جواز النفث والمسح، ولكل من الطرفين أخبار وآثار. والجواز هو الأرجح. والمسألة بالفقهيات أشبه والله أعلم.

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الطب باب ٣٦، واللباس باب ٨٦، ومسلم في السلام حديث ٤١، ٤٢، وأبو داود في الطب باب ١٥، والترمذي في الطب باب ١٩، ومالك في العين حديث ١، وأحمد في المسند ١/ ٢٧٤، ٢٩٤، ٢/ ٢٢٢، ٢٨٩، ٣١٩، ٤٢٠، ٤٣٩، ٤٨٧، ٣/ ٤٤٧، ٤/ ٦٧، ٥/ ٧٠، ٣٧٩.

(٢) رواه الكحال في الأحكام النبوية في الصناعة الطبية ١/ ١٥٦، والفتني في تذكرة الموضوعات ٢٠٧.

[الفصل الثاني]

[في المعاد]

وفيه خمسة عشر مبحثًا:

المبحث الأول: يجوز إعادة المعدوم.

المبحث الثاني: اختلف الناس في المعاد.

المبحث الثالث: الاختلاف في فناء الجسم وبما يكون.

المبحث الرابع: اختلافهم في الحشر.

المبحث الخامس: الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافًا لبعض المعتزلة.

المبحث السادس: سؤال القبر وعذابه.

المبحث السابع: بعض أحوال البرزخ والآخرة.

المبحث الثامن: السعادة والشقاوة في الآخرة ومذهب المسلمين والحكماء فيهما.

المبحث التاسع: القول في الثواب والعقاب.

المبحث العاشر: الخلود في الآخرة.

المبحث الحادي عشر: إذا خلط المؤمن الحسنات بالسيئات.

المبحث الثاني عشر: القول عن العفو في الصغائر والقول في الكبائر.

المبحث الثالث عشر: القول في الشفاعة لأهل الكبائر.

المبحث الرابع عشر: في التوبة.

المبحث الخامس عشر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.



[الفصل الثاني]

[في المعاد]

(قال: الفصل الثاني: في المعاد[1] وفيه مباحث[2]:

---

(١) المعاد: في العرف المعاد والبعث والحشر ألفاظ مترادفة، ويطلق على الجسماني والروحاني، فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحاني هو إعادة الأرواح إلى أبدانها، والأقوال في مسألة المعاد خمسة:
الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة.
الثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين.
الثالث: ثبوتهما معًا، وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخري الإمامية وكثير من الصوفية.
الرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.
الخامس: التوقف في هذه الأقسام كما قال جالينوس: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البدن فيمكن المعاد (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٧٥ ـ ٦٧٦).

(٢) انظر شرح المواقف ٨/ ٣١٦ ـ ٣٥٠: في المعاد وفيه مقاصد:
المقصد الأول: في إعادة المعدوم.
المقصد الثاني: في حشر الأجساد.
المقصد الثالث: في إنكار حشر الأجساد.
المقصد الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان.
المقصد الخامس: النظر في الثواب والعقاب.
المقصد السادس: في تقرير مذهب الثواب والعقاب.
المقصد السابع: في إحباط الطاعات بالمعاصي.
المقصد الثامن: إن الله يعفو عن الكبائر.
المقصد التاسع: في شفاعة محمد ﷺ.
المقصد العاشر: في التوبة.
المقصد الحادي عشر: إحياء الموتى في القبور.
المقصد الثاني عشر: في الصراط والميزان والحساب.

وهو مصدر أو مكان، وحقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد هٰهنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وأما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة، فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن، واستعمال الآلات، أو التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات).

[المبحث الأول]

[يجوز إعادة المعدوم]

(قال: المبحث الأول[1]: يجوز إعادة المعدوم خلافًا للفلاسفة مطلقًا، ولبعض المعتزلة في الأعراض، ولبعضهم في غير الباقية منها كالأصوات لنا إقناعًا أن الأصل هو الإمكان حتى يقوم دليل الوجوب أو الامتناع، وإلزامًا أن المعاد مثل المبدأ، بل عينه، فيمتنع كونه ممكنًا في وقت، ممتنعًا في وقت، بل ربما يدعي أن الوجود الأول إفادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] وفيه نظر لا يقال: لعله امتنع لأمر لازم لأنا نقول فيمتنع أو لا).

كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر أجنبية عن العلم بالعقائد الدينية، ويعلم عند تحقيق المقاصد الأصلية أنها نافعة في إيراد الحجج عليها، أو دفع الشبه عنها. وذلك كإعادة المعدوم، وثبوت الجزء والخلاء، وصحة الفناء على العالم، وجواز الخرق على الأفلاك، وعدم اشتراط الحياة بالبنية، وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية، ونحو ذلك في إثبات الحشر وعذاب القبر، والخلود في الجنة أو النار... وغير ذلك على اختلاف الآراء. وإنما أخر بحث إعادة المعدوم خاصة إلى هٰهنا، لما لها من زيادة الاختصاص بأمر المعاد، حيث لا يفتقر إليها إلا في إثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء، اتفق جمهور المتكلمين على جوازها، والحكماء على امتناعها. وأما المعتزلة فذهب غير البصري[2] إلى جواز إعادة الجواهر، لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم، حتى لو بطلت لاستحالت إعادتها، واختلفوا في الأعراض، فقال بعضهم: يمتنع إعادتها مطلقًا، لأن المعاد إنما يعاد بمعنى، فيلزم قيام المعنى بالمعنى. وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا. وقال الأكثرون منهم بامتناع إعادة الأعراض التي لا تبقى كالأصوات والإرادات لاختصاصها

---

(١) انظر شرح المواقف ٣١٦/٨ ـ ٣٢١: المقصد الأول في إعادة المعدوم.

(٢) البصري: هو أبو الحسين البصري، تقدمت ترجمته.

عندهم بالأوقات، وقسموا الباقية إلى ما يكون مقدورًا للعبد، وحكموا بأنه لا يجوز إعادتها، لا للعبد ولا للرب، وإلى ما لا يكون مقدورًا للعبد، وجوزوا إعادتها لنا إقناعًا أن الأصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الإمكان على ما قالت الحكماء إن كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان. فمن ادعى عدم إعادة المعدوم فعليه الدليل، وإلزامًا أن المعاد مثل المبدأ، بل عينه، لأن الكلام في إعادة المعدوم بعينه، ويستحيل كون الشيء ممكنًا في وقت، ممتنعًا في وقت، للقطع بأنه لا أثر للأوقات فيما هو بالذات. وعلى هذا لا يرد ما يقال إن العود، وهو الوجود ثانيًا أخص من مطلق الوجود، ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص. وقريب من هذا ما يقال إن المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب، فالوجود الأول أن إفادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل، بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل، فقد صار قابليته للوجود ثانيًا أقرب، وإعادته على الفاعل أهون، ويشبه أن يكون هذا هو الحق. والمراد بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] وإن لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنه لا ينقض عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات. هذا، ولكن الأقرب أن تحمل الإعادة التي جعلت أهون على إعادة الأجزاء وما تفتت من المواد إلى ما كانت عليه من الصور والتأليفات على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يٓس: ٧٩] لا على إعادة المعدوم، لأنه لم يبق هناك القابل والمستعد، فضلًا عن الاستعداد القائم به.

فإن قيل: ما معنى كون الإعادة أهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة إليها؟

قلنا: كون الفعل أهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية، وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول، وهذا هو المراد هٰهنا، وأما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء. لا يقال: غاية ما ذكرتم أن المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الأول نظرًا إلى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لأمر لازم له كامتناع الحكم عليه، والإشارة إليه على أن الكلام ليس في الوجود، بل في الإعادة التي هي الإيجاد ثانيًا لذلك الشيء بعينه، وإمكان الوجود لا يستلزم إمكانها لأنا نقول: لو امتنع المعدوم لأمر لازم له لامتنع وجوده أولًا، كما لو امتنع لذاته. ثم إمكان الوجود مستلزم لإمكان الإيجاد، سيما بالنظر إلى قدرة واحدة، على أن المراد بالإعادة هٰهنا كونه معادًا، وهو معنى الوجود ثانيًا.

(قال: والمنكرون منهم مَن ادعى الضرورة مكابرة ومنهم مَن تمسك بوجوه:

أحدها: أنه لو أعيد لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو باطل بالضرورة، ورد بالمنع بأن حاصله تحلل العدم بين زماني وجوده بعينه، وما ذاك إلا كتخلل الوجود بين العدمين الشيء بعينه.

الثاني: أنه لو جاز إعادته بجميع مشخصاته لجاز إعادة وقته الأول، فيكون مبتدأ من حيث إنه معاد، وفيه جمع بين المتقابلين، ومنع بكونه معادًا، إذ هو الموجود في الوقت الثاني، ورفع للامتياز إذا لم يكن معادًا إلا من حيث كونه مبتدأ. ورد بأن الوقت ليس من جملة المشخصات. ولو سلم فالموجود في الوقت الأول إنما يلزم كونه مبتدأ لو لم يكن الوقت معادًا، أو لم يكن هو مسبوقًا بحدوث آخر. وهذا ما يقال: إن المبتدأ هو الواقع أولًا، لا الواقع في زمان أول، والمعاد هو الواقع ثانيًا، لا الواقع في زمان ثانٍ.

الثالث: أنه لو جاز أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع المشخصات، فيلزم عدم امتياز الاثنين، ورد بأن عدم الامتياز في نفس الأمر غير لازم وعند العقل غير مستحيل.

الرابع: أن المعدوم لا إشارة إليه، فلا حكم عليه. ورد بعد تسليم عدم ثبوت المعدوم أن التمييز والثبوت عند العقل كافٍ لصحة الحكم. كما يقال: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد).

وقال: الحكم بأن الموجود ثانيًا ليس بعينه هو الموجود أولًا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب. واستحسنه الإمام[١] في المباحث حيث قال: ونعم ما قال الشيخ[٢] من أن كل مَن رجع إلى فطرته السليمة، ورفض عن نفسه الميل والعصبية، شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع. والرد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء، وقام البرهان عليه. ومنهم مَن تمسك بوجوه:

الأول: أنه لو أعيد المعدوم بعينه، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، واللازم باطل بالضرورة. ورد بمنع ذلك بحسن وقتين، فإن معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجود بعينه، واتصاف ذلك الشيء، بل وجوده السابق واللاحق نظرًا إلى الوقتين لا ينافي اتحاده بالشخص، ويكفي لصحة تخلل العدم، كتخلل الوجود بين العدم السابق

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.
(٢) الشيخ: أبو الحسن الأشعري.

واللاحق. وجعل صاحب المواقف[1] هذا الوجه بيانًا لدعوى الضرورة، وهو مخالف لكلام القوم، وللتحقيق فإن ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعي.

الثاني: لو جاز إعادة المعدوم بعينه، أي بجميع مشخصاته، لجاز إعادة وقته الأول، لأنه من جملتها ضرورة أن الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر، ولأن الوقت أيضًا معدوم يجوز إعادته لعدم التمايز، أو بطريق الإلزام على مَن يقول بجواز إعادة الشكل، لكن اللازم باطل لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث إنه معاد، إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجود في وقته الأول. وفي هذا جمع بين المتقابلين، حيث صدق على شيء واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة أنه مبتدأ أو معاد، لما أشرنا إليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادًا، ومنع لكونه معادًا لأنه الموجود في الوقت الثاني، وهذا قد وجد في الوقت الأول، ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد، حيث لم يكن معادًا إلا من حيث كونه مبتدأ. والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري. وقد يجعل هذا الوجه ثلاثة أوجه بحسب ما يلزم من الفسادات.

والجواب: أنا لا نسلم كون الوقت من المشخصات. فإنا قاطعون بأن هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالأمس، حتى أن مَن زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة[2]. وتغاير الاعتبارات والإضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج. ولو سلم فلا نسلم أن ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأ البتة، وإنما يلزم لو لم يكن الوقت أيضًا معادًا أو لم يكن هو مسبوقًا بحدوث آخر، وهذا ما يقال إن المبتدأ هو الواقع أولًا، لا الواقع في الزمان الأول، والمعاد هو الواقع ثانيًا، لا الواقع في الزمان الثاني. وبهذا يمكن أن يدفع ما يقال: لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل. لأنه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهية، ولا بالوجود، ولا بشيء من العوارض، وإلا لم يكن إعادة له بعينه، بل بالقبلية والبعدية، بأن هذا في زمان سابق، وذلك في زمان لاحق، فيكون للزمان زمان يمكن إعادته بعد العدم ويتسلسل.

الثالث: لو جاز أن يعاد المعدوم بعينه، لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية، وجميع العوارض المشخصة لأن حكم الأمثال واحد، ولأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات. واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد، لأن التقدير

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/٣١٦ ـ ٣٢١.

(٢) السفسطة: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «السفسطة» و«السفسطائيون» في الجزء الأول.

اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض. ورد بأن عدم التميز في نفس الأمر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين، وعند العقل غير مسلم الاستحالة، إذ ربما يلتبس، وعلى العقل ما هو متميز في نفس الأمر. وقد يجاب بأنه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم، ويلزم عدم التميز، وحاصله أنه لا تعلق لهذا بإعادة المعدوم.

الرابع: أن المعدوم تمتنع الإشارة إليه إذ لم يبق له ثبوت أصلًا، فيمتنع الحكم عليه بصحة العود، لأن الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة.

والجواب: عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر. وعندنا أن التميز والثبوت عند العقل كافٍ في صحة الحكم، والاحتياج إلى الثبوت العيني إنما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج. وما يقال: إن القضية تكون حينئذٍ ذهنية، لا حقيقية، ولا خارجية، فلا يفيد إلا صحة العود في الذهن، ليس بشيء لأنا نأخذ للقضية مفهومًا عامًا هو أن ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه المحمول. فالمعنى هٰهنا أن ما يصدق عليه أنه معدوم في الخارج يصدق عليه أنه يوجد في الخارج. ولو سلم فالذهنية معناها أن الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول. فالمعنى هٰهنا أن المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح أن يعاد، ويوجد في الخارج. وبالجملة فهذا كما يقال: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، ومَن سيولد يجوز أن يتعلم، إلى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم. وقد يجاب عن جميع الوجوه بأنا نعني بالإعادة أن يوجد ذلك الشيء الذي هو بجميع أجزائه وعوارضه، بحيث يقطع كل مَن يراه، بأنه هو ذلك الشيء، كما يقال: أعد كلامك، أي تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها، ولا يضر كون هذا معادًا وفي زمان، وذاك مبتدأ وفي زمان آخر ولا المناقشة في أن هذا نفس الأول أو مثله. وهذا القدر كافٍ في إثبات الحشر ولا يبطل بشيء من الوجوه.

[المبحث الثاني]

[اختلف الناس في المعاد]

(قال: المبحث الثاني: اختلف الناس في المعاد فنفاه الطبيعيون[1] ذهابًا إلى أن الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفنى بصورته وأعراضه، فلا يعاد، وتوقف

(١) الطبيعيون: الذين يقولون بالطبيعة الخالقة وينكرون الخالق الموجد.

جالينوس[١] لتردده في أن النفس هو المزاج أم جوهر باقٍ، وأثبته الحكماء والمليون. إلا أنه عند الحكماء روحاني فقط، وعند جمهور المسلمين جسماني فقط بناءً على أن الروح جسم لطيف، وعند المحققين منهم كالغزالي[٢]، والحليمي[٣]، والراغب[٤]، والقاضي[٥]، وأبي زيد[٦] روحاني وجسماني ذهابًا إلى تجرد النفس، وعليه أكثر الصوفية والشيعة والكرامية، وليس بتناسخ، لأنه عود في الدنيا إلى بدن ما، وهذا عود في الآخرة إلى بدن من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، والقول بأنه ليس هو الأول بعينه لا يضر، وربما يؤيد بقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ﴾ [يس: ٨١].

وبما ورد في الحديث من كون أهل الجنة جردًا مردًا[٧]، وكون ضرس الجهنمي مثل أحد[٨] لنا أنه أمر ممكن، أخبر به الصادق، إذ تواتر من نبينا القول به. وورد في التنزيل ما لا يحتمل التأويل مثل: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]،

---

(١) جالينوس: تقدمت ترجمته في الجزء الثاني، وقال جالينوس: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البدن فيمكن المعاد.

(٢) الغزالي: هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تقدمت ترجمته.

(٣) الحليمي: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٤) الراغب: هو الحسين بن محمد بن مفضل الإمام أبو القاسم المعروف بالراغب الأصبهاني نزيل بغداد توفي سنة ٥٠٠ هـ، له من الكتب: «أخلاق الراغب»، «أفانين البلاغة»، «تحقيق البيان في تأويل القرآن»، «تفسير القرآن»، «تفضيل النشأتين وتحصيل السعادتين»، «درة التأويل في متشابه التنزيل»، «الذريعة إلى مكارم الشريعة»، «رسالة في فوائد القرآن»، «محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء»، «المعاني الأكبر»، «مفردات ألفاظ القرآن» (كشف الظنون ٥/ ٣١١).

(٥) القاضي: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته.

(٦) أبو زيد: هو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي. (دبوسة قرية بسمرقند)، القاضي أبو زيد الحنفي أحد القضاة السبعة توفي ببخارى سنة ٤٣٢ هـ، له من التصانيف: «الأسرار في الأصول والفروع»، «أمد الأقصى في خزانة الهدى في النصائح والحكم»، «الأنوار في الأصول»، «تأسيس النظر في اختلاف الأئمة»، «تقويم الأدلة» في الأصول، «خزانة الهدى» في الفتاوى، «شرح الجامع الكبير للشيباني» في الفروع (كشف الظنون ٥/ ٦٤٨).

(٧) لفظ الحديث بتمامه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أهل الجنة جردٌ مردٌ كحلٌ لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم». أخرجه الترمذي صفة الجنة باب ٨، ١٢، والدارمي في الرقاق باب ١٠٤، وأحمد في المسند ٢/ ٢٩٥، ٣٤٣، ٣٦٣، ٥/ ٢٣٢، ٢٤٠، ٢٤٣.

(٨) لفظ الحديث بتمامه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ضرس الكافر، أو ناب الكافر، مثل أحد، وغلظ جلده، مسيرة ثلاث». أخرجه مسلم في صفة الجنة حديث ٤٤، وأحمد في المسند ٢/ ٣٢٨، ٣٣٤، ٥٣٧.

﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يَنسِلُونَ﴾ [يس: ٥١]، وقوله: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣﴾ [القيامة: ٣]، ﴿يَوۡمَ تَشَقَّقُ ٱلۡأَرۡضُ عَنۡهُمۡ سِرَاعٗاۚ ذَٰلِكَ حَشۡرٌ عَلَيۡنَا يَسِيرٞ ۝٤٤﴾ [قٓ: ٤٤].

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث، وحملها على التمثيل للمعاد الروحاني ترغيبًا وترهيبًا للعوام، وتتميمًا لأمر النظام نسبة للأنبياء إلى الكذب في التبليغ، والقصد إلى التضليل).

الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في المسألة، ولا في الفلسفة، أنه لا معاد للبشر أصلًا، زعمًا منهم أنه هذا الهيكل المحسوس بما له من المزاج، والقوى، والأعراض، وإن ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة، ولا يبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة، وأنه لا إعادة للمعدوم، وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة، وللشرع على ما يراه المحققون من أهل الملة. وتوقف جالينوس في أمر المعاد لتردده في أن النفس هو المزاج، فيفنى بالموت، فلا يعاد، أم جوهر باقٍ بعد الموت يكون له المعاد. واتفق المحققون من الفلاسفة، والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته، فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسماني فقط، لأن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم، والماء في الورد. وذهب الفلاسفة إلى أنه روحاني فقط، لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه، فلا يعاد. والنفس جوهر مجرد باقٍ لا سبيل إليه للفناء، فيعود إلى عالم المجردات بقطع التعلقات. وذهب كثير من علماء الإسلام كالإمام الغزالي والكعبي، والحليمي، والراغب، والقاضي أبي زيد الدبوسي إلى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعًا، ذهابًا إلى أن النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن. وهذا رأي كثير من الصوفية، والشيعة، والكرامية، وبه يقول جمهور النصارى، والتناسخية.

قال الإمام الرازي: إلا أن الفرق أن المسلمين يقولون بحدوث الأرواح، وردها إلى الأبدان، لا في هذا العالم، بل في الآخرة، والتناسخية بقدمها وردها إليها في هذا العالم، وينكرون الآخرة والجنة والنار. وإنما نبهنا على هذا الفرق لأنه يغلب على الطباع العامية أن هذا المذهب يجب أن يكون كفرًا وضلالًا، لكونه مما ذهب إليه التناسخية والنصارى، ولا يعلمون أن التناسخية إنما يكفرون لإنكارهم القيامة والجنة والنار، والنصارى لقولهم بالتثليث. وأما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع أصلًا من أصول الدين، بل ربما يؤيده، ويبين الطريق إلى إثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين، كذا في نهاية العقول. وقد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني، وبيان أنواع

الثواب والعقاب بالنسبة إلى الروح، حتى سبق إلى كثير من الأوهام، ووقع في ألسنة بعض العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه. كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الإحياء وغيره، وذهب إلى أن إنكاره كفر. وإنما لم يشرحه في كتبه كثير شرح، لما قال إنه ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان. نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنًا، فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن. ولا يضرنا كونه غير البدن الأول، بحسب الشخص، ولامتناع إعادة المعدوم بعينه، وما شهد به النصوص ومن كون أهل الجنة جردًا مردًا، وكون ضرس الكافر مثل جبل أحد يعضد ذلك. وكذا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦].

ولا يبعد أن يكون قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١] إشارة إلى هذا.

فإن قيل: فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير مَن عمل الطاعة وارتكب المعصية.

قلنا: العبرة في ذلك بالإدراك. وإنما هو للروح، ولو بواسطة الآلات، وهو باقٍ بعينه، وكذا الأجزاء الأصلية من البدن. ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة أنه هو بعينه، وإن تبدلت الصور والهيئات، بل كثير من الآلات والأعضاء. ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب أنها عقوبة لغير الجاني.

قال لنا المعتمد في إثبات حشر الأجساد دليل السمع، والمفصح عنه غاية الإفصاح من الأديان دين الإسلام، ومن الكتب القرآن، ومن الأنبياء محمد ﷺ، والمعتزلة يدعون إثباته، بل وجوبه بدليل العقل. وتقريره أنه يجب على الله ثواب المطيعين، وعقاب العاصين، وأعواض المستحقين. ولا يتأتى ذلك إلا بإعادتهم بأعيانهم، فيجب. لأن ما لا يتأتى الواجب إلا به واجب. وربما يتمسكون بهذا في وجوب الإعادة على تقدير الفناء، ومبناه على أصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى، وفي كون ترك الجزاء ظلمًا لا يصح صدوره من الله تعالى، مع إمكان المناقشة في أن الواجب لا يتم إلا به، وأنه لا يكفي المعاد الروحاني. ويدفعون ذلك بأن المطيع والعاصي هي هذه الجملة أو الأجزاء الأصلية، لا الروح وحده. فلا يصل الجزاء إلى مستحقه إلا بإعادتها.

والجواب: أنه إن اعتبر الأمر بحسب الحقيقة، فالمستحق هو الروح، لأن مبنى الطاعة والعصيان على الإدراكات والإرادات والأفعال والحركات، وهو المبدأ للكل. وإن

اعتبر بحسب الظاهر، يلزم أن يعاد جميع الأجزاء الكائنة من أول التكليف إلى الممات. ولا يقولون بذلك، فالأولى التمسك بدليل السمع، وتقريره أن الحشر والإعادة أمر ممكن أخبر به الصادق، فيكون واقعًا، أما الإمكان فلأن الكلام فيما عدم بعد الوجود، أو تفرق بعد الاجتماع، أو مات بعد الحياة، فيكون قابلًا لذلك. والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات، العالم بجميع الكليات والجزئيات. وأما الإخبار فلما تواتر من الأنبياء، سيما نبينا ﷺ أنهم كانوا يقولون بذلك، ولما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل أكثرها التأويل مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩]، ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس: ٥١]، ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١]، ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ۝٤﴾ [القيامة: ٣، ٤]، ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: ٢١]، ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ ۝٤٤﴾ [الذاريات: ٤٢]، ﴿۞ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ ۝٩﴾ [العاديات: ٩].

إلى غير ذلك من الآيات، وفي الأحاديث أيضًا كثيرة. وبالجملة فإثبات الحشر من ضروريات الدين، وإنكاره كفر بيقين.

فإن قيل: الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست أكثر وأظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر، ونحو ذلك، وقد وجب تأويلها قطعًا، فلنصرف هذه أيضًا إلى بيان المعاد الروحاني، وأحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان على وجه يفهمه العوام، فإن الأنبياء مبعوثون إلى كافة الخلائق لإرشادهم إلى سبيل الحق، وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية، وتبقية النظام المفضي إلى صلاح الكل، وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالًا، والإنذار عما يعتقدونه ألمًا ونقصانًا، وأكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية، واللذات العقلية، وتقتصر على ما لقوه من اللذات والآلام الحسية، وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية، فوجب أن تخاطبهم الأنبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبًا وترهيبًا للعوام، وتتميمًا لأمر النظام، وهذا ما قال أبو نصر الفارابي[1] أن الكلام مثل وخيالات للفلسفة.

---

(١) أبو نصر الفارابي: هو محمد بن محمود بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، أبو نصر الحكيم الفيلسوف، المتوفى سنة ٣٣٩ هـ (تقدمت ترجمته الوافية في الجزء الأول).

قلنا: إنما يجب التأويل عند تعذر الظاهر. ولا تعذر هٰهنا، سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الأول، لا عينه، وما ذكرتم من حمل كلام الأنبياء ونصوص الكتاب على الإشارة إلى مثال معاد النفس، والرعاية لمصلحة العامة نسبة للأنبياء إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ، والقصد إلى تضليل أكثر الخلائق، والتعصب طول العمر لترويج الباطل وإخفاء الحق، لأنهم لا يفهمون إلا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم. نعم، لو قيل: إن هذه الظواهر مع إرادتها من الكلام وثبوتها في نفس الأمر مثل للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية، وكذا أكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الإسلام، لكان حقًا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه.

(قال: احتج المنكرون بوجوه:

الأول: أنه مبني على إعادة المعدوم للقطع بفناء المزاج والحياة والتأليف والهيئات، وقد ثبت استحالتها، ورد بمنع المقدمتين.

الثاني: لو أكل إنسان إنسانًا فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل، فلا يكون المأكول بعينه معادًا أو بالعكس، على أن لا أولوية، ولا سبيل إلى جعلها جزءًا من كل منها، وأنه يلزم في أكل الكافر المؤمن تنعيم الأجزاء العاصية، وتعذيب المطيعة، ورد بأن المعاد هي الأجزاء الأصلية، فلا محذور، ولعل الله يحفظها من أن تصير جزءًا أصليًا لبدن آخر. بل عند المعتزلة يجب ذلك ليصل الجزاء إلى مستحقه.

فإن قيل: مثل ﴿مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ﴾ [يس: ٧٨]، ﴿أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا﴾ [الواقعة: ٤٧] يشعر بأن المتنازع إعادة الأجزاء بأسرها. قلنا: لأنه ورد إزالة لاستبعادهم إحياء الرميم والتراب، والوارد لإثبات نفس الإعادة أيضًا كثير مثل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖ﴾ [الإسراء: ٥١].

الثالث: أن الإعادة لا لغرض عبث، ولغرض عائد إلى الله تعالى نقص، وإلى العبد إما إيصال ألم، وهو سفه، أو لذة، ولا لذة في الوجود، سيما في عالم الحس إذ هي خلاص عن ألم، والإيلام ليعقبه الخلاص غير لائق بالحكمة. بمنع لزوم الغرض، ومنع انحصاره فيما ذكر، إذ ربما يكون إيصال الجزاء إلى المستحق غرضًا، ومنع كون اللذة الأخروية دفع الألم).

إن المعاد الجسماني موقوف على إعادة المعدوم، وقد بان استحالتها وجه التوقف إما على تقدير كونها إيجادًا بعد الفناء فظاهر. وإما على تقدير كونها جمعًا وإحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحياة، وكثير من الأعراض والهيئات.

والجواب: منع امتناع الإعادة. وقد تكلمنا على أدلته، ولو سلم، فالمراد إعادة الأجزاء إلى ما كانت عليه من التأليف والحياة، ونحو ذلك. ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ، لا عينه.

الثاني: لو أكل إنسان إنسانًا، وصار غذاء له جزءًا من بدنه، فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل، أو في بدن المأكول، وأيًا ما كان لا يكون أحدهما بعينه معادًا بتمامه، على أنه لا أولوية لجعلها جزءًا من بدن أحدهما دون الآخر، ولا سبيل لجعلها جزءًا من كل منهما، وأيضًا إذا كان الآكل كافرًا والمأكول مؤمنًا يلزم تنعيم الأجزاء العاصية، أو تعذيب الأجزاء المطيعة.

والجواب: أنا نعني بالحشر إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، لا الحاصلة بالتغذية، فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الأجزاء الأصلية الحاصلة في أول الفطرة من غير لزوم فساد.

فإن قيل: يجوز أن يصير تلك الأجزاء الغذائية الأصلية في المأكول الفضل في الآكل نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر، ويعود المحذور.

قلنا: الفساد إنما هو في وقوع ذلك، لا في إمكانه فلعل الله تعالى يحفظها من أن تصير جزءًا لبدن آخر، فضلًا عن أن تصير جزءًا أصليًا. وقد ادعى المعتزلة أنه يجب على الحكيم حفظها على ذلك ليتمكن من إيصال الجزاء إلى مستحقه، ونحن نقول: لعله يحفظها عن التفرق، فلا يحتاج إلى إعادة الجمع والتأليف، بل إنما يعاد إلى الحياة والصور والهيئات.

فإن قيل: الآيات الواردة في باب الحشر من مثل: ﴿مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨]، ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا﴾ [الواقعة: ٤٧]، ﴿إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٧].

تشعر بأن الأصلية، وغير الأصلية، ومتنازع المحق والمبطل، ومتوارد الإثبات والنفي هي إعادة الأجزاء بأسرها إلى الحياة، لا الأصلية وحدها، ولا إعادة المعدوم بعينه.

قلنا: ومن الآيات ما هو مسوق لنفس الإعادة مثل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١].

وكأن المنكرين استبعدوا إحياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب، فأزيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة.

وأما حديث إعادة المعدوم، والأجزاء الأصلية فلعله لم يخطر ببالهم.

الثالث: أنّ الإعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم، ولغرض عائد إلى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه، ولغرض عائد إلى العباد أيضًا باطل، لأنه إما إيصال ألم، وهو لا يليق بالحكيم، وإما إيصال لذة، ولا لذة في الوجود، سيما في عالم الحس. فكل ما يتخيل لذة فإنما هو خلاص عن الألم، ولا ألم في العدم أو الموت، ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالإعادة، بل إنما يتصور ذلك بأن يوصل إليه ألمًا ثم يخلصه عنه، فتكون الإعادة لإيصال ألم يعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة.

والجواب: منع لزوم الغرض، وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى. ثم منع انحصار الغرض في إيصال اللذة والألم، إذ يجوز أن يكون نفس إيصال الجزاء إلى مَن يستحقه غرضًا، ثم منع كون اللذة دفعًا للألم، وخلاصًا عنه. كيف واللذة والألم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققها، وقد سبق تحقيق ذلك، ثم منع كون اللذات الأخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعًا للألم وخلاصًا عنه.

(قال: تنبيه: بعد إثبات تجرد النفس وبقائها بعد خراب البدن لا يفتقر إثبات المعاد الروحاني إلى زيادة بيان، لأنه عبارة إما عن عودها إلى ما كانت عليه من التجرد المحض، أو التبرؤ من ظلمات التعلق ملتذة أو متألمة، بما اكتسبت وإما عن تعلقها بالبدن المحشور الذي ليس بمعقول ولا منقول، إما أن تتعلق به نفس أخرى، وتبقى نفسها معطلة أو متعلقة ببدن آخر).

القائلون بالمعاد الروحاني فقط، أو به، وبالجسماني جميعًا هم الذين يقولون بأن النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل، ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنّة، فلا حاجة للأولين إلى زيادة بيان في إثبات المعاد، لأنه عبارة عن عود النفس إلى ما كانت عليه من التجرد أو التبرؤ من ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال، أو متألمة بالنقصان، ولا للآخرين بعد إثبات حشر الأجساد، لأن القول بإحياء البدن مع تعلق نفس أخرى به تدبر أمره وبقاء نفسه معطلة، أو متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل، ولا منقول من أحد. كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج، آلفة به، لم تفارقه إلا لانتفاء قابليته لتصرفاتها. فحين عادت القابلية، عاد التعلق لا محالة. وقد يقال إن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢].

إشارة إلى المعاد الروحاني، وكذا الأحاديث الواردة في حال أرواح المؤمنين، وخصوصًا الصديقين والشهداء والصالحين، وأنها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور معلقة تحت العرش[١]، وإن كانت ظواهرها مشعرة بأن الأرواح من قبيل الأجسام على ما قال إمام الحرمين[٢] أن الأظهر عندنا أن الأرواح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجساد ما استمرت مشابكتها بها. فإذا فارقها، يعقب الموت الحياة في استمرار العادة، ثم الروح يعرج به، ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة، ويهبط به إلى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار، والحياة عرض يحيي به الجوهر. والروح يحيا بالحياة أيضًا إن قامت به الحياة، فهذا قولنا في الروح، كذا في الإرشاد.

[المبحث الثالث]

[الاختلاف في فناء الجسم وبما يكون]

(قال: المبحث الثالث: اختلف القائلون بصحة فناء الجسم في أنه بإعدام معدم، أو بحدوث ضد، أو بانتفاء شرط.

أما الأول: فقال القاضي[٣] وبعض المعتزلة هو بإعدام الله تعالى بلا واسطة. وقال أبو الهذيل[٤]: بأمر إفن، كالوجود بأمر كن.

وأما الثاني: فقال ابن الأخشيد[٥]: يخلق الله تعالى الفناء في جهة معينة، فتفنى

---

(١) لفظ الحديث بتمامه: عن مسروق قال: سألنا عبد الله بن مسعود عن هذه الآية: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، قال: أما إنا قد سألنا عن ذلك فقال: «أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل...». أخرجه مسلم في الإمارة حديث ١٢١، وأبو داود في الجهاد باب ٢٥، والترمذي في تفسير سورة ٣، باب ١٩، وابن ماجه في الجنائز باب ٤، والجهاد باب ١٦، والدارمي في الجهاد باب ١٨، وأحمد في المسند ٦/ ٣٨٦.

(٢) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

(٣) القاضي: أبو بكر الباقلاني.

(٤) أبو الهذيل: هو محمد بن الهذيل بن عبد الله العلاف، المتوفى سنة ٢٣٥ هـ (تقدمت ترجمته).

(٥) ابن الإخشيد: هو أبو بكر أحمد بن علي بن معجور البغدادي المعتزلي المعروف بابن الإخشيد المتوفى سنة ٣٢٦ هـ، له من المصنفات: «اختصار تفسير الطبري»، «اختصار كتاب أبي علي الجبائي في النفي والإثبات»، «كتاب الإجماع»، «كتاب المبتدى»، «كتاب المعونة» في الأصول، «كتاب النقض على الخالدي»، «كتاب نقل القرآن» (كشف الظنون ٥/ ٦٠).

الجواهر بأسرها. وقال ابن شبيب[١]: يخلق الله في كل جوهر فناء، فيقتضي فناءه في الزمان الثاني. وقال أبو علي[٢]: يخلق بعدد كل جوهر فناء، لا في محل. وقال أبو هاشم[٣]: بل فناء واحدًا.

وأما الثالث: فقال بشر[٤]: ذلك الشرط بقاء يخلقه الله، لا في محل. وقال أكثر أصحابنا بقاء قائم بالجسم يخلق الله فيه حالًا فحالًا. وقال إمام الحرمين: الأعراض التي تحت اتصاف الجسم بها. وقال القاضي في أحد قوليه: الأكوان التي يخلقها فيه حالًا فحالًا. وقال: النظام[٥] خلقه لأنه ليس بباقٍ، بل يخلق حالًا فحالًا).

قد سبقت في مباحث الجسم إشارة إلى أن الأجسام باقية، غير متزايلة على ما يراه النظام، وقابلة للفناء، غير دائمة للبقاء على ما يراه الفلاسفة قولًا بأنها أزلية أبدية. والجاحظ[٦]، وجمع من الكرامية قولًا بأنها أبدية، غير أزلية. وتوقف أصحاب أبي الحسين[٧] في صحة الفناء، واختلف القائلون بها في أن الفناء بإعدام معدم، أو بحدوث ضد، أو بانتفاء شرط.

أما الأول: فذهب القاضي، وبعض المعتزلة إلى أن الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة، فيصير معدومًا كما أوجده كذلك، فصار موجودًا. وذهب أبو الهذيل إلى أنه تعالى يقول له: «افنَ» فيفنى، كما قال له: ﴿كُن﴾ فكان.

وأما الثاني: فذهب جمهور المعتزلة إلى أن فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء، ثم اختلفوا فذهب ابن الأخشيد إلى أن الفناء، وإن لم يكن متحيزًا، لكنه يكون حاصلًا في جهة معينة. فإذا أحدثه الله تعالى فيها، عدمت الجواهر بأسرها. وذهب ابن شبيب إلى أن الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء، ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني. وذهب أبو علي وأتباعه إلى أنه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل، فتفنى الجواهر.

---

(١) ابن شبيب: لعله أبو سعيد البصري، عبد الله بن شبيب بن عبد الله الربعي البصري، أبو سعيد الإخباري المتوفى سنة ٣١٨ هـ، له كتاب: «الأخبار والآثار» (كشف الظنون ٥/ ٤٤٤).

(٢) أبو علي الجبائي: تقدمت ترجمته.

(٣) أبو هاشم الجبائي تقدمت ترجمته.

(٤) بشر: هو بشر بن المعتمر، تقدمت ترجمته في الجزء الثاني.

(٥) النظام: هو إبراهيم بن سيار بن هانيء، أبو إسحٰق النظام المتوفى سنة ٢٣١ هـ، تقدمت ترجمته في الجزء الثاني.

(٦) الجاحظ: هو عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الشهير بالجاحظ، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، توفي سنة ٢٥٥ هـ. تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٧) أبو الحسين البصري: تقدمت ترجمته.

وقال أبو هاشم وأشياعه: يخلق فناء واحد، لا في محل، فتفنى به الجواهر بأسرها.

وأما الثالث: وهو أن فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده. فزعم بشر أن ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى، لا في محل، فإذا لم يوجد عدم الجوهر. وذهب الأكثرون من أصحابنا والكعبي[1] من المعتزلة إلى أنه بقاء قائم به، يخلقه الله تعالى حالًا فحالًا. فإذا لم يخلقه الله تعالى فيه، انتفى الجوهر.

وقال إمام الحرمين بأنها الأعراض التي يجب اتصاف الجسم بها. فإذا لم يخلقها الله فيه فني. وقال القاضي في أحد قوليه: هو الأكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالًا فحالًا. فمتى لم يخلقها فيه انعدم.

وقال النظام إنه ليس بباقٍ، بل يخلق حالًا فحالًا فمتى لم يخلق فني.

وأكثر هذه الأقاويل من قبيل الأباطيل، سيما القول: بكون الفناء أمرًا محققًا في الخارج، وضدًا للبقاء، قائمًا بنفسه، أو بالجوهر، وكون البقاء موجودًا إلا في محل، ولعل وجه البطلان غني عن البيان.

[المبحث الرابع]
[اختلافهم في الحشر]

(قال: المبحث الرابع: واختلفوا في أن الحشر إيجاد بعد الفناء، أو جمع التفرق، والحق التوقف. احتج الأولون بوجوه:

الأول: الإجماع قبل ظهور المخالفين، ورد بالمنع.

الثاني: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]. ولا يتصور إلا بانعدام المخلوقات، وليس بعد القيامة وفاقًا، فيكون قبلها.

وأجيب بأن المعنى هو المبدأ أو الغاية، أو هو الآلة لا غير، أو هو الباقي بعد موت الأحياء، أو هو الأول خلقًا، والآخر رزقًا.

الثالث: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]. وليس المراد الخروج عن الانتفاع، لأن منفعة الدلالة على الصانع باقية بعد التفرق.

---

(١) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، أحد أئمة المعتزلة، ورئيس الفرقة الكعبية من المعتزلة، توفي سنة ٣١٩ هـ. تقدمت ترجمته في الجزء الثاني.

وأجيب بأن الإمكان هلاك في نفسه، وكذا الخروج عن الانتفاع الذي خلق الشيء لأجله، وإن صلح لمنفعة أخرى، وليس خلق كل جوهر للاستدلال.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]. والبدء من العدم، فكذا العود.

وأجيب بأن بدء الخلق قد لا يكون عن عدم، قال الله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧].

الخامس: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرحمـٰن: ٢٦].

وأجيب بأن الفناء قد يكون بالخروج عن الانتفاع المقصود مثل: فني الزاد والطعام، وأفناهم الحرب).

يعني أن القائلين بصحة الفناء، وبحقية حشر الأجساد اختلفوا في أن ذلك بإيجاد بعد الفناء، أو بالجمع بعد تفرق الأجزاء، والحق التوقف، وهو اختيار إمام الحرمين، حيث قال: يجوز عقلًا أن تعدم الجواهر، ثم تعاد، وأن تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما. فلا يبعد أن يغير أجسام العباد على صفة أجسام التراب، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد، ولا نحيل أن يعدم منها شيء، ثم يعاد، والله أعلم. احتج الأولون بوجوه:

الأول: الإجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين، كبعض المتأخرين من المعتزلة، وأهل السنّة. ورد بالمنع، كيف وقد أطبقت معتزلة بغداد على خلافه. نعم، كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق، بمعنى هلاك الأشياء، وموت الأحياء، وتفرق الأجزاء، لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية، لأن الظاهر أنهم لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات.

الثاني: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحديد: ٣]. أي في الوجود. ولا يتصور ذلك إلا بانعدام ما سواه. وليس بعد القيامة وفاقًا. فيكون قبلها.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون المعنى هو مبدأ كل موجود، وغاية كل مقصود، أو هو المتوحد في الألوهية أو صفات الكمال، كما إذا قيل لك: أهذا أول مَن زارك أو آخرهم؟ فتقول: هو الأول والآخر، وتريد أنه لا زائر سواه. أو هو الأول والآخر بالنسبة إلى كل حي. بمعنى أنه يبقى بعد موت جميع الأحياء. أو هو الأول خلقًا والآخر رزقًا كما قال: ﴿خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾ [الروم: ٤٠].

وبالجملة فليس المراد أنه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على أبدية الجنة ومن فيها. ٠

الثالث: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] فإن المراد به الانعدام، لا الخروج عن كونه منتفعًا به. لأن الشيء بعد التفرق يبقى دليلًا على الصانع، وذلك من أعظم المنافع.

وأجيب بأن المعنى أنه هالك في حد ذاته لكونه ممكنًا لا يستحق الوجود إلا بالنظر إلى العلة. أو المراد بالهلاك الموت، أو الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله. كما يقال: هلك الطعام إذا لم يبق صالحًا للآكل، وإن صلح لمنفعة أخرى. ومعلوم أن ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه، وإن صلح لذلك. كما أن مَن كتب كتابًا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب. أو المراد الموت كما في قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ﴾ [النساء: ١٧٦].

وقيل: معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى، فهو هالك، أي غير مثاب عليه.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩].

والبدء من العدم، فكذا العود، وأيضًا إعادة الخلق بعد إبدائه لا تتصور بدون تخلل العدم.

وأجيب بأنا لا نسلم أن المراد بإبداء الخلق الإيجاد والإخراج عن العدم، بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧].

ولهذا يوصف بكونه مرئيًا مشاهدًا كقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ١٩]، ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

وأما القول بأن الخلق حقيقة في التركيب تمسكًا بمثل قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [غافر: ٦٧] أي ركبك، ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧].

أي يركبونه، فلا يكون حقيقة في الإيجاد دفعًا للاشتراك، فضعيف جدًا لإطباق أهل اللغة على أنه إحداث وإيجاد، مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب أو بدونه، كما في خلق الله العالم.

الخامس: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٦]. والفناء هو العدم.

وأجيب بالمنع، بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال: فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل: أفناهم الحرب. وقيل: معنى الآية كل مَن على وجه الأرض من الأحياء فهو ميت.

قال الإمام الرازي: ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم، فلا بد في الآيتين من تأويل، إذ لو حملتا على ظاهرهما، لزم كون الكل هالكًا فانيًا في الحال، وليس كذلك. وليس التأويل بكونه آيلًا إلى العدم على ما ذكرتم أولى من التأويل بكونه قابلًا له، وهذا منه إشارة إلى ما اتفق عليه أئمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازًا في الاستقبال، وأنه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه. وإنما الخلاف في أنه هل يشترط بقاء ذلك المعنى؟ وقد توهم صاحب التلخيص أنه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال. فاعترض بأن حمله على الاستقبال ليس تأويلًا وصرفًا عن الظاهر.

(قال: احتج الآخرون بوجوه:

الأول: أن المعاد بعد العدم ليس هو المبتدأ بعينه، فلا يكون الجزاء واصلًا إلى مستحقه، وقد عرفت ضعفه.

الثاني: وهو المعتزلة، أنه لا يتصور في الإعدام غرض، إذ لا منفعة فيه لأحد، ولا يصلح جزاء الفعل.

وأجيب بأن من الغرض اللطف للمكلف، وإظهار العظمة والاستغناء، والتفرد بالدوام والبقاء.

الثالث: الآيات المشعرة بأن النشور بالإحياء بعد الموت، والجمع بعد التفرق: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، ﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩]، ﴿كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩]، ﴿وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩] إلى غير ذلك.

والجواب: أن غايتها عدم الدلالة على الإعدام لكونها مسوقة لبيان الإحياء والجمع. ثم هي معارضة بآيات تشعر بالفناء كما سبق).

وهم القائلون بأن حشر الأجساد إنما هو بالجمع بعد التفريق، لا بالإيجاد بعد لانعدام بوجوه:

الأول: أنه لو عدمت الأجساد لما كان الجزاء واصلًا إلى مستحقه. واللازم باطل سمعًا عندنا بالنصوص الواردة في أن الله تعالى لا يضيع أجر مَن أحسن عملًا. وعقلًا عند المعتزلة لما سبق من وجود ثواب المطيع، وعقاب العاصي، بيان اللزوم أن المعاد لا يكون هو المبدأ بل مثله، لامتناع إعادة المعدوم بعينه.

وردَ بالمنع، وقد مرّ بيان ضعف أدلته، ولو سلم فلا يقوم على مَن يقول ببقاء الروح والأجزاء الأصلية وإعدام البواقي، ثم إيجادها إن لم يكن الثاني هو الأول بعينه، بل مغايرًا له في صفة الابتداء والإعادة، أو باعتبار آخر. ولا شك أن العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مرّ. وقد يقرر بأنها لو عدمت لما علم إيصال الجزاء إلى مستحقه، لأنه لا يعلم أن ذلك المحشور هو الأول أعيد بعينه، أم مثل له خلق على صفته؟ أما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر، وأما على تقدير بقاء الروح والأجزاء الأصلية فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها تمايز المثلين، سيما على قول مَن يجعل الروح أيضًا من قبيل الأجسام. واللازم منتفٍ لأن الأدلة قائمة على وصول الجزاء إلى المستحق، لا يقال: لعل الله تعالى يحفظ الروح والأجزاء الأصلية عن التفرق والانحلال، بل الحكمة يقتضي ذلك ليعلم وصول الحق إلى المستحق، لأنا نقول: المقصود إبطال رأي مَن يقول بفناء الأجساد بجميع الأجزاء، بل أجسام العالم بأسرها، ثم الإيجاد، وقد حصل، ولو سلم، فقد علمت أن العمدة في الحشر هو الأجزاء الأصلية لا الفضلية، وقد سلمتم أنها لا تفرق، فضلًا عن الانعدام بالكلية، بل الجواب أن المعلوم بالأدلة هو أن الله يوصل الجزاء إلى المستحق ولا دلالة على أنا نعلم ذلك بالإيصال البتة، وكفى بالله عليمًا. ولو سلم، فلعل الله يخلق علمًا ضروريًا، أو طريقًا جليًا جزئيًا أو كليًا.

الثاني: وهو للمعتزلة أن فعل الحكيم لا بد أن يكون لغرض لامتناع العبث عليه، ولا يتصور له غرض في الإعدام إذ لا منفعة فيه لأحد، لأنها إنما تكون مع الوجود، بل الحياة. وليس أيضًا جزاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب، ونحو ذلك، وهذا ظاهر. ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء، فلعل لله تعالى في ذلك حكمًا ومصالح لا يعلمها غيره. على أن في الإخبار بالإعدام لطفًا للمكلفين، وإظهارًا لغاية العظمة والاستغناء، والتفرد بالدوام والبقاء، ثم الإعدام تحقيق لذلك وتصديق، وقد يَورد الوجهان على طريق تفريق الأجزاء، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلانعدام التأليف والهيئات التي بها التمايز. فإما أن تمتنع الإعادة، أو يلتبس المعاد بالمثل. ويجاب بأنه يجوز أن لا تنعدم الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلًا، ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية، لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات، كما إذا جنى وهو شاب سمين سليم الأعضاء، واقتص منه حين صار هرمًا عجيفًا ساقط الأعضاء، وعن الثاني بأن في التفريق منفعة الاعتبار، وإمكان اللذة والألم على طريق الجزاء.

الثالث: النصوص الدالة على كون النشور بالإحياء بعد الموت، والجمع بعد التفرق لا الإيجاد، وبعد العدم كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] الآية، وكقوله: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة: ٢٥٥ ـ ٢٥٩]، وكقوله: ﴿كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩]، ﴿وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩]، ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩].

بعدما ذكر بدء الخلق من طين على وجه يرى ويشاهد مثل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ١٩]، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠]، وكقوله: ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ۝ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ ۝﴾ [القارعة: ٤، ٥] إلى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الإعدام.

والجواب: أنها لا تنفي الإعدام، وإن لم تدل عليه. وإنما سيقت بيانًا لكيفية الإحياء بعد الموت. والجمع بعد التفريق، لأن السؤال وقع عن ذلك، ولأنه أظهر في بادىء النظر، والشواهد عليه أكثر، ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالإعدام والفناء.

[المبحث الخامس]

[الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافًا لبعض المعتزلة]

(قال: المبحث الخامس[1]: الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافًا لبعض المعتزلة لنا قصة آدم وحواء، والنصوص الشاهدة بذلك مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ۝ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ۝﴾ [الشعراء: ٩٠، ٩١].

وحملها على المجاز عدول عن الظاهر بلا دليل.

احتج المنكرون بوجوه:

الأول: أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث، وضعفه ظاهر.

الثاني: لو خلقتا لهلكتا، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] وهو باطل بالنص والإجماع.

---

(١) انظر شرح المواقف ٣٢٨/٨ ـ ٣٣٠: المقصد الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان؟

قلنا: يخصان من عموم الآية، أو يحمل الهلاك على غير الفناء، أو تفنيان لحظة، وهو لا ينافي الدوام عرفًا.

الثالث: لو وجدنا فإما في هذا العلم، ولا يتصور في أفلاكه لامتناع الخرق والصعود والهبوط، ولا في عناصره، لأنها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء، ولأن عود الروح إلى البدن في عالم العناصر تناسخ. وإما في عالم آخر، وهو باطل لأنه لافتقاره إلى تحدد الجهات يكون كُريًا، فيكون بين العالمين خلاء، ولأنه يشتمل على عناصر وأحياز طبيعية لها، فيكون لعنصر واحد حيّزان طبيعيان، ويلزم ميله إليه وعنه. قلنا: أكثر المقدمات فلسفية، مع أنه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في فلك، ولا كون العناصر مختلفة الطبائع، ولا كون تحيّزها في أحد العالمين حيّز طبيعي. والتناسخ تعلق النفس في هذا العالم ببدن آخر).

جمهور المسلمين على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، خلافًا لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار[1]، ومَن يجري مجراهما من المعتزلة، حيث زعموا أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء. لنا وجهان:

الأول: قصة آدم وحواء، وإسكانهما الجنة، ثم إخراجهما عنها بأكل الشجرة، وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة[2]، وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين، وحملهما على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لإجماع المسلمين، ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها.

الثاني: الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥﴾ [النجم: ١٣ ـ ١٥]، وكقوله في حق الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٢]، ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [الحديد: ٢١]، ﴿وَأُزْلِفَتِ ٱلْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ۝٩٠﴾ [الشعراء: ٩٠].

---

(١) القاضي عبد الجبار: هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، أبو الحسين، كان شيخ المعتزلة في عصره، وكان يلقب بقاضي القضاة، توفي بالري سنة ٤١٥ هـ، له تصانيف كثيرة، منها: «تنزيه القرآن عن المطاعن»، «شرح الأصول الخمسة»، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وغير ذلك كثير (انظر ترجمته الوافية في الجزء الثاني).

(٢) قال الله تعالى: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ﴾ [طه: ١٢١].

وفي حق النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾ [الشعراء: ٩١]، وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ [ق: ٢٠]، ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤].

خلاف الظاهر، فلا يعدل إليه بدون قرينة. تمسك المنكرون بوجوه:

الأول: أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم. وضعفه ظاهر.

الثاني: أنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] واللازم باطل للإجماع على دوامهما، وللنصوص الشاهدة بدوام أكل الجنة وظلها.

وأجيب بتخصيصها من آية الهلاك جمعًا بين الأدلة، وبحمل الهلاك على غير الفناء كما مرّ، وبأن الدوام المجمع عليه هو أنه لا انقطاع لبقائهما، ولا انتهاء لوجودهما بحيث لا يبقيان على العدم زمانًا يعتد به، كما في دوام المأكول، فإنه على التجدد والانقضاء قطعًا، وهذا لا ينافي فناء لحظة.

الثالث: أنهما لو وجدتا الآن، فإما في هذا العالم، أو في عالم آخر، وكلاهما باطل.

أما الأول، فلأنه لا يتصور في أفلاكه لامتناع الخرق والالتئام عليها، وحصول العنصريات فيها، وهبوط آدم منها، ولا في عنصرياته لأنها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والأرض، ولأنه لا معنى للتناسخ[1] إلا عود الأرواح إلى الأبدان، مع بقائها في عالم العناصر.

وأما الثاني فلأنه لا بد في ذلك العالم أيضًا من جهات مختلفة، إنما تتحد بالمحيط والمركز فيكون كُريًا فلا يلاقي هذا العالم إلا بنقطة، فيلزم بين العالمين

(١) التناسخ: عند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر. وأهل التناسخ المنكرون للمعاد الجسماني يقولون: إن النفوس الناطقة إنما تبقى مجردة عن الأبدان إذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيء من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية أي الجسمانية، فتخلصت ووصلت إلى عالم القدس، وأما النفوس التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فإنها تردد الأبدان الإنسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها، فحينئذٍ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان، ويسمى هذا الانتقال نسخًا، وقيل: ربما نزلت من البدن الإنساني إلى بدن حيوان يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان، ويسمى هذا الانتقال مسخًا. وقيل: ربما نزلت إلى الأجسام النباتية ويسمّى رسخًا. وقيل: إلى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥١١ ـ ٥١٢).

خلاء[1] وقد تبين استحالته، ولأنه يشتمل - لا محالة - على عناصر لها فيه أحياز طبيعية، فيكون لعنصر واحد حيّزان طبيعيان، ويلزم سكون كل عنصر في حيّزه الذي في ذلك العالم، لكونه طبيعيًا له، وحركته عنه إلى حيّزه الذي في هذا العالم لكونه خارجًا عنه. واجتماع الحركة والسكون محال. وإن لم يلزم الحركة والسكون، فلا أقل من لزوم الميل إليه وعنه، ولأنه لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم، والمحدد في جهة منه، فيلزم تحدد الجهة قبله لا به، مع لزوم الترجح بلا مرجح، لاستواء الجهات.

والجواب: أن مبنى ذلك على أصول فلسفية، غير مسلمة عندنا، كاستحالة الخلاء، وامتناع الخرق والالتئام، ونفي القادر المختار الذي بقدرته وإرادته تحديد الجهات، وترجيح المتساويات إلى غير ذلك من المقدمات، على أن ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز إنما هو جهة العلو والسفل لا غير، ودليلهم على امتناع الخرق إنما قام في المحدد لا غير. وكون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك، لا يستلزم الخلاء، ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع، ولا كون تحيّزهما في أحد العالمين غير طبيعي. وليس التناسخ عود الأرواح إلى أبدانها، بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم. لا يقال: هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء، لأنه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس، ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الأفلاك، لأنا نقول على تقدير إفناء هذا العالم بالكلية، وإيجاد عالم آخر فيه الجنة، والنار، والإنسان، وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره عن المحالات، فلذا خص هذا الدليل بنفي الجنة والنار، مع وجود هذا العالم.

---

(١) الخلاء: هو بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قائم لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه (معيار العلم في المنطق ص ٢٧٤). وقال الجرجاني في «التعريفات» ص ١٠٠: الخلاء هو البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفًا له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيّزًا للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاءً، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئًا محضًا، لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج بل هو أمر موهوم عندهم، إذ لو وجد لكان بعدًا مفطورًا، وهم لا يقولون به، والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء، والمتكلمون إلى إمكانه، وما وراء المحدد ليس ببعد لانتهاء الأبعاد بالمحدد، ولا قابل للزيادة والنقصان لأنه لا شيء محض فلا خلاء بأحد المعنيين، بل الخلاء إنما يلزم من وجود الحاوي مع عدم المحوي وذا غير ممكن.

(قال: خاتمة: لا قطع بمكان الجنة والنار. والأكثرون على أن الجنة فوق السمٰوات السبع، وتحت العرش، لقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥﴾ [النجم: ١٤، ١٥].

وقوله ﷺ: «سقف الجنة عرش الرحمٰن، والنار تحت الأرضين»[(١)]. والحق التوقف).

لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار. والأكثرون على أن الجنة فوق السمٰوات السبع، وتحت العرش تشبثًا بقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥﴾ [النجم: ١٤، ١٥].

وقوله عليه السلام: «سقف الجنة عرش الرحمٰن والنار تحت الأرضين السبع». والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير.

[المبحث السادس]

[سؤال القبر وعذابه]

(قال: المبحث السادس[(٢)]: سؤال القبر وعذابه حق لقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]، ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥]، ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١].

وليست الثانية إلّا في القبر ﴿يُرْزَقُونَ ۝١٦٩ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٦٩، ١٧٠].

ولقوله ﷺ: «القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران»[(٣)].

والأحاديث في هذا الباب متواترة المعنى. تمسك المنكرون بالسمع والعقل. أما السمع فقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦].

---

(١) الحديث لم أجده في كتب الصحاح والسنن. وأخرج أحمد في المسند ٢/ ٢٣٥ حديثًا بلفظ: «إن في الجنة مائة درجة أعدها الله عزّ وجلّ للمجاهدين في سبيله بين كل درجتين كما بين السماء والأرض، فإذا سألتم الله عزّ وجلّ فسلوه الفردوس فإنه وسط الجنة، وأعلى الجنة وفوق عرش الرحمٰن عزّ وجلّ ومنه تفجّر أنهار الجنة».

(٢) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٤٥ ـ ٣٤٨: المقصد الحادي عشر: إحياء الموتى في القبور.

(٣) أخرجه الترمذي في صفة القيامة باب ٢٦.

ولو كان في القبر حياة ـ ولا محالة ـ يعقبها موت لكان قبل الجنة موتتان. وقوله: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨]. وقوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١].

ولو كان في القبر إحياء لكانت الإحياءات ثلاثة في الدنيا، وفي القبر، وفي الحشر.

والجواب: أن إثبات الواحد أو الاثنين لا ينافي الثاني والثالث. ثم الظاهر أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨].

الإحياء في الآخرة، ولم يتعرض لما في القبر، لأنه لخفاء أمره، وضعف أثره لا يصلح في معرض الترغيب في الإيمان، والتعجيب من الكفر، وأن قولهم: ﴿أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١].

في الدنيا وفي القبر. وترك ما في الآخرة لأنه معاين. وقيل: بل القبر والحشر، لأن المراد إحياء يعقبه علم ضروري بالله، واعتراف بالذنوب، وأما العقل فلأن اللذة والألم والمكالمة، ونحو ذلك تتوقف على الحياة المتوقفة على البنية والمزاج، ولأن الميت ربما يرى مدة بحالة من غير تحرك وتكلم. وربما يدفن في مضيق لا يتصور جلوسه فيه. وربما يحرق فتذروه الرياح رمادًا، وتجويز حياته وعذابه ليس بأبعد من تجويز سرير الميت وكلامه وعذابه.

والجواب: أنه لا عبرة بالاستبعاد مع إخبار الصادق على أنه لو سلم اشتراط الحياة بالبنية، فلا يبعد أن يبقى من الأجزاء الأصلية ما يصلح بنيته، وأن يكون التعذيب والمسألة مع الروح أو الأجزاء الأصلية، فلا يشاهده الناظر، وأن يوسع القادر المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس).

في سؤال القبر وعذابه. اتفق الإسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر، وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه. ونسب خلافه إلى بعض المعتزلة. قال بعض المتأخرين منهم: حكي إنكار ذلك عن ضرار بن عمرو[1]، وإنما نسب إلى المعتزلة، وهم براء منه لمخالطة ضرار إياهم، وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق. لنا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]، أي قبل

---

(١) ضرار بن عمرو الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة له الكثير من المؤلفات، توفي سنة ١٩٠ هـ، والضرارية أتباع ضرار بن عمرو الذي وافق أهل السنّة في القول بخلق الأفعال وفي نفي التولّد، كما وافق القدرية في الاستطاعة قبل الفعل لكنه زاد عليهم بأنها مع الفعل وقبله وبعده، كما وافق النجارية في أن الجسم أعراض مجتمعة (لسان الميزان ٣/٣٠٣، الملل والنحل ص ٩٠).

القيامة، وذلك في القبر بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، وكقوله تعالى من قوم نوح: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥]. والفاء للتعقيب، وكقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١]. وإحدى الحياتين ليست إلا في القبر، ولا يكون إلا لأنموذج ثواب أو عقاب بالاتفاق، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٦٩، ١٧٠].

والأحاديث المتواترة المعنى كقوله ﷺ: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»[1] وكما رُوي أنه مر بقبرين، فقال: «إنهما ليعذبان...»[2] الحديث. وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر، ومعهما مرزبتان، فيسألان الميت عن ربه، وعن دينه، وعن نبيه[3]... إلى غير ذلك من الأخبار، والآثار المسطورة في الكتب المشهورة. وقد تواتر عن النبيّ ﷺ استعاذته من عذاب القبر[4]،

(١) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

(٢) لفظ الحديث بتمامه: عن ابن عباس، قال: مرّ رسول الله ﷺ على قبرين فقال: «أما إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله». أخرجه البخاري في الوضوء باب ٥٦، والجنائز باب ٨٢، ٨٩، والأدب باب ٤٦، ومسلم في الطهارة حديث ١١١، وأبو داود في الطهارة باب ١١، والترمذي في الطهارة باب ٥٣، والنسائي في الطهارة باب ٢٦، والجنائز باب ١١٦، وابن ماجه في الطهارة باب ٢٦، والدارمي في الوضوء باب ٦١، وأحمد في المسند ١/ ٢٢٥.

(٣) لفظ الحديث: عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «تعوّذوا من عذاب النار ومن فتنة الدجال»، قالوا: وممَّ ذاك يا رسول الله؟ قال: «إن المؤمن إذا وضع في قبره أتاه ملك فيقول له: ما كانت تعبد؟ فإن الله هداه قال: كنت أعبد الله، فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: هو عبد الله ورسوله، فما يسأل عن شيء غيرها فينطلق به إلى بيت كان له في النار فيقال له: هذا بيتك كان لك في النار ولكن الله عصمك ورحمك فأبدلك به بيتًا في الجنة...». أخرجه أبو داود في السنّة باب ٢٤.

(٤) رُوي حديث استعاذة رسول الله ﷺ من عذاب القبر، بطرق وأسانيد وألفاظ متعددة. انظر: البخاري في الأذان باب ١٤٩، والكسوف باب ٧، في الترجمة، والجنائز باب ٨٥، ٨٦، ٨٧، والجهاد باب ٢٥، والدعوات باب ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٤، ٤٦، ٥٧، ومسلم في المساجد حديث ١٢٣ - ١٢٦، ١٢٨ - ١٣٤، والقدر حديث ٣٢، ٣٣، والذكر حديث ٤٨ - ٥٢، ٧٢، ٧٦، والجنائز حديث ٨٥، والكسوف حديث ٨، وأبو داود في الصلاة باب ١٤٩، ١٧٩، والوتر باب ٣٢، والسنّة باب ٢٤، والأدب باب ١٠١، والترمذي في الدعوات باب ٧٠، ٧٦، ٨٧، ١١٣، ١١٥، ١٣٢، والنسائي في السهو باب ٦٤، ٨٨، ٩٠، والجنائز باب ٧٧، ١١٣، ١١٥، في الترجمة ١١٩، والكسوف باب ١١، ١٢، والاستعاذة باب ٣، ٥، ٦، ٧، ١٢، ١٣، ١٦، ١٧،=

واستفاض ذلك في الأدعية المأثورة. تمسك المنكرون بالسمع والعقل. أما السمع، وهو للمعترفين بظواهر الشرائع فقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦].

ولو كان في القبر حياة ـ ولا محالة ـ يعقبها موت إذ لا خلاف في إحياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط.

فإن قيل: ما معنى هذا الاستثناء، ومعلوم أن لا موت في الجنة أصلًا، ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الأولى فيها.

قلنا: هو منقطع. أي لكن ذاقوا الموتة الأولى، أو متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت، بمنزلة تعليقه بالمحال، أي لو أمكنت فيها موتة، لكانت الموتة الأولى التي مضت وانقضت، لكن ذلك محال.

فإن قيل: وصف الموتة بالأولى يشعر بموتة ثانية، وليست إلا بعد إحياء القبر، فتكون الآية حجة على المتمسك لا له.

قلنا: المراد بالأولى بالنسبة إلى ما يتوهم في الجنة، ويقصد نفيها.

فإن قيل: يجوز أن لا يراد الواحد بالعدد، بل الجنس المتحقق المقابل بهذا المتوهم على ما يتناول موتة الدنيا، وموتة القبر.

قلنا: يأباه بناء المرة، وتاء الوحدة. وكذا قوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨]، ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١].

ولو كان في القبر إحياء، لكانت الإحياءات ثلاثة: في الدنيا، وفي القبر، وفي الحشر، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢].

ولو كان في القبر إحياء لصح إسماع.

= ٢٦، ٢٧، ٣٣، ٣٨ ـ ٤٠، ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٥٠، وابن ماجه في الإقامة باب ٢٦، والدعاء باب ٣، والدارمي في الصلاة باب ٨٦، ومالك في القرآن حديث ٣٣، وأحمد في المسند ١/ ٢٢، ٥٤، ١٨٣، ١٨٦، ٢٤٢، ٢٥٨، ٢٩٣، ٢٩٨، ٣٠٥، ٣١١، ٢/ ١٨٥، ١٨٦، ٢٣٧، ٢٩٨، ٤١٦، ٤٢٣، ٤٥٤، ٤٦٩، ٤٧٧، ٤٦٧، ٤٦٩، ٣/ ١١٣، ١١٧، ١٧٩، ٢٠٥، ٢٣١، ٢٣٣، ٤/ ٢٨٧، ٢٩١، ٣٧١، ٥/ ٣٦، ٤٢، ١٢٤، ١٩٠، ٦/ ٥٣، ٥٧، ٦١، ٨١، ١٧٤، ٢٠١، ٢٤٨، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٥.

والجواب: أن إثبات الواحد أو الاثنين لا ينفي وجود الثاني أو الثالث، على أن التعليق بأحد المحالين كافٍ في المبالغة وإثبات الإماتة والإحياء، فقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨].

يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حياة الدنيا من الإماتة والإحياء في الدنيا وفي القبر والحشر، إذ لا دلالة للفعل على المرة، لكن ربما يقال: إن في لفظ ﴿ثُمَّ﴾ الثانية بعض نبوة عن ذلك، ثم الظاهر أن المراد الإماتة في الدنيا والإحياء في الآخرة، ولم يتعرض لما في القبر لخفاء أمره وضعف أثره على ما سيجيء فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الألوهية، ووجوب الإيمان والتعجب والتعجيب من الكفر. وأما في قولهم: ﴿أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١].

فالإماتتان في الدنيا وفي القبر، وكذا الإحياءان، وترك ما في الآخرة لأنه معاين، وقيل: بل ما في القبر، وما في الحشر، لأن المراد إحياء تعقبه معرفة ضرورية بالله، واعتراف بالذنوب. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢].

فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى. ولا نزاع في أن الميت لا يسمع، وأما العقل فلأن اللذة والألم والمسألة والتكلم، ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحياة، ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج. ولو سلم فإنا نرى الميت أو المقتول أو المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم، ولا أثر تلذذ أو تألم، وربما يدفن في صندوق أو لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر، وربما يذر على صدره كف من الذرة فترى باقية على حالها. بل ربما يأكله السباع أو تحرقه النار، فيصير رمادًا تذروه الرياح في المشارق والمغارب. فكيف يعقل حياته وعذابه وسؤاله وجوابه؟ وتجويز ذلك سفسطة. وليس بأبعد من تجويز حياة سرير الميت وكلامه، وتعذيب خشبة المصلوب واختراقها. ونحن نراها بحالها.

والجواب إجمالًا: أن جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الإمكان كسائر خوارق العادات، وإذ قد أخبر الصادق بها، لزم التصديق. وتفصيلًا: أنا لا نسلم اشتراط الحياة بالبنية، ولو سلم فيجوز أن يبقى من الأجزاء قدر ما يصلح بنية، والتعذيب والمسألة يجوز أن يكون للروح الذي هو أجسام لطيفة، أو للأجزاء الأصلية الباقية، فلا يمتنع أن لا يشاهده الناظر، ولا أن يخفيه الله تعالى عن الإنس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها، ولا أن يتحقق مع كون الميت في بطون السباع. ومَن قال: بالقادر المختار المحيي المميت لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق، ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك، والقول بأن تجويز أمثال ذلك يفضي إلى السفسطة إنما يصح فيما لم يقم عليه الدليل، ولم يخبر به

الصادق، وأما ما يقول به الصالحية[١] والكرامية[٢] من جواز التعذيب بدون الحياة، لأنها ليست شرطًا للإدراك، وابن الراوندي[٣] من أن الحياة موجودة في كل ميت، لأن الموت ليس ضدًا للحياة، بل آفة كلية معجزة عن الأفعال الاختيارية، غير منافية للعلم فباطل لا يوافق أصول أهل الحق.

(قال: خاتمة: قد ثبتت بالضرورة من أن للميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ، ولكن في إعادة الروح إليه تردد وامتناع الحياة بدون الروح ممنوع).

اتفق أهل الحق على أن الله يعيد إلى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والأخبار والآثار، لكن توقفوا في أنه هل يعاد الروح إليه أم لا؟ وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع. وإنما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والأفعال الاختيارية. وقد اتفقوا على أن الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والأفعال الاختيارية. فلهذا لا يعرف حياته كمن أصابته سكتة. ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث.

[المبحث السابع]
[بعض أحوال البرزخ والآخرة]

(قال المبحث السابع[٤]: سائر ما ورد في الكتاب والسنّة من المحاسبة وأهوالها، والصراط، والميزان، والحوض، وتفاصيل أحوال الجنة والنار أمور ممكنة أخبر بها الصادق، فوجب التصديق وأنكر بعض المعتزلة الصراط والميزان على ما وصفا لأن ما هو أدق من الشعر، وأحد من السيف، والعبور عليه لو أمكن فعذاب، والأعمال أعراض لا يعقل وزنها. فالصراط طريق الجنة وطريق النار، أو الأدلة الواضحة، أو العبادات والشريعة والميزان العدل الثابت في كل شيء، أو الإدراك كالحواس للمحسوسات، والعلم للمعقولات.

---

(١) الصالحية: فرقة من المعتزلة أصحاب الصالحي وهم جوّزوا قيام العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر بالميت، ويلزمهم جواز كون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات أمواتًا، وأن لا يكون الباري تعالى حيًا، وجوّزوا خلوّ الجوهر عن الأعراض كلها (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٠٥٥).

(٢) الكرامية: اتباع محمد بن كرام، المتوفى سنة ٢٥٥، من المبتدعة في الإسلام وكان يقول بالتجسيم.

(٣) ابن الراوندي: هو أحمد بن يحيىٰ بن إسحٰق، أبو الحسن الراوندي أو ابن الراوندي، فيلسوف مجاهر بالإلحاد مات سنة ٢٩٨ هـ (تقدمت ترجمته في الجزء الثاني).

(٤) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٤٨ ـ ٣٥٠: المقصد الثاني عشر: في الصراط والميزان والحساب.

والجواب: أن الله يسهل الطريق حتى يمر البعض كالبرق الخاطف وهكذا. حتى يخر البعض على الوجه والأعمال توزن صحائفها، أو تجعل الحسنات أجسامًا نورانية، والسيئات ظلمانية).

في سائر السمعيات المتعلقة بأمر المعاد، وجملة الأمر أنها أمور ممكنة نطق بها الكتاب والسنّة، وانعقد عليها إجماع الأمة، فيكون القول بها حقًا، والتصديق بها واجبًا. فمنها المحاسبة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [غافر: ١٣].

وبقوله عليه السلام: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا»[١] وأهوالها: هول الوقوف، قيل: ألف سنة، وقيل: خمسون ألفًا، وقيل: أقل، وقيل: أكثر، والله أعلم: قال الله تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الصافات: ٢٤]، ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [النبأ: ٣٨] وهول تطاير الكتب. قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الانشقاق: ٧، ٨].

وقال: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾﴾ [الإسراء: ١٣]. وهول المسألة: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الصافات: ٢٤]، ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾ [الحجر: ٩٢].

وهول شهادة الشهود العشرة: الألسنة، والأيدي، والأرجل، والسمع، والأبصار، والجلود، والليل، والنهار، والحفظة الكرام. قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [فصلت: ٢٠]، وقال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [فصلت: ٢٠].

وقال ﷺ: ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم إلا قال: أنا ليل جديد، وأنا فيما يُعمل فيّ شهيد[٢]. وكذا قال في اليوم، وقال الله تعالى: ﴿وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ ﴿٢١﴾﴾ [قٓ: ٢١].

وهول تغير الألوان، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، وقال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿٣٩﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿٤٠﴾ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴿٤١﴾﴾ [عبس: ٣٨ ـ ٤١].

---

(١) أخرجه الترمذي في القيامة باب ٢٥.

(٢) الحديث لم أجده في كتب الصحاح والسنن التي بين يدي.

وهول المناداة بالسعادة والشقاوة. وقال عليه السلام: يكون عند كل كفة الميزان ملك، فإذا ترجح كفة الخير، نادى: ألا إن فلانًا سعد سعادة لا شقاوة بعدها أبدًا. وإذا ترجح الكفة الأخرى، نادى الملك الثاني: ألا إن فلانًا شقي شقاوة لا سعادة بعدها أبدًا. والحكمة في هذ المحاسبة والأهوال مع أن المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب أرباب الكمال، وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الأشهاد زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم. وآلام أولئك وأحزانهم، ثم في هذا ترغيب في الحسنات، وزجر عن السيئات، وهل يظهر أثر هذه الأهوال في الأنبياء والأولياء، والصلحاء والأتقياء؟ فيه تردد. والظاهر السلامة: ﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَٰئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ [فصلت: ٣٠]، ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴿٦٢﴾﴾ [يونس: ٦٢].

ومنها الصراط، وهو جسر ممدود على متن جهنم، يرده الأولون والآخرون، أدق من الشعر، وأحد من السيف، على ما ورد في الحديث الصحيح[1]. ويشبه أن يكون المرور عليه هو المراد بورود كل أحد النار على ما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١].

وأنكره القاضي عبد الجبار[2] وكثير من المعتزلة زعمًا منهم أنه لا يمكن الخطور عليه. ولو أمكن ففيه تعذيب، ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة.

قالوا: بل المراد به طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴿٥﴾﴾ [محمد: ٥]، وطريق النار المشار إليه بقوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣].

وقيل: المراد الأدلة الواضحة، وقيل: العبادات كالصلاة والزكاة، ونحوهما. وقيل: الأعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها، كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها، ويقصر بقلتها.

والجواب: أن إمكان العبور ظاهر كالمشي على الماء، والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة. ثم الله تعالى يسهل الطريق على مَن أراد، كما جاء في الحديث أن منهم مَن هو كالبرق الخاطف، ومنهم مَن هو كالريح الهابة، ومنهم مَن هو كالجواد، ومنهم مَن تخور رجلاه، وتتعلق يداه، ومنهم مَن يخر على وجهه.

---

(١) هو جزء من حديث طويل عن عائشة بلفظ: «ولجهنم جسر أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف علية كلاليب وحسك يأخذون مَن شاء الله...» أخرجه أحمد في المسند ٦/ ١١٠.

(٢) القاضي عبد الجبار: تقدمت ترجمته.

ومنها الميزان، قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقال: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝٩﴾ [القارعة: ٦ ـ ٨].

ذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان له كفتان ولسان وساقان، عملًا بالحقيقة لإمكانها، وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك، وأنكره بعض المعتزلة ذهابًا إلى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها، فكيف إذا زالت وتلاشت؟ بل المراد به العدل الثابت في كل شيء، ولذا ذكره بلفظ الجمع، وإلا فالميزان المشهور واحد. وقيل: هو الإدراك. فميزان الألوان البصر، والأصوات السمع، والطعوم الذوق، وكذا سائر الحواس. وميزان المعقولات العلم والعقل.

وأجيب بأنه يوزن صحائف الأعمال. وقيل: بل تجعل الحسنات أجسامًا نورانية، والسيئات أجسامًا ظلمانية، وأما لفظ الجمع فللاستعظام، وقيل: لكل مكلف ميزان. وإنما الميزان الكبير واحد إظهارًا لجلالة الأمر وعظمة المقام، ومنها الحوض. قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١﴾ [الكوثر: ١].

وفي الحديث: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، مَن شرب منها فلا يظمأ أبدًا».

وقال الصحابة له عليه السلام: أين نطلبك يوم الحشر؟ فقال: على الصراط. فإن لم تجدوا فعلى الميزان. فإن لم تجدوا فعلى الحوض[1].

---

(١) أخرجه البخاري في الرقاق باب ٥٣، ومسلم في الفضائل حديث ٢٧، وأحمد في المسند ٣/ ٣٨٤، والطبراني في المعجم الكبير ١١/ ١٢٥، والهيثمي في موارد الظمآن ٢٦٠٣، وابن حجر في فتح الباري ١١/ ٤٦٣، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢/ ٣٩، ١٠/ ٥٠٠، ٥٠٤، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٥٥٦٧، والبغوي في شرح السنة ٧/ ٣٠٣، والمنذري في الترغيب والترهيب ٤/ ٤١٧، والقاضي عياض في الشفا ١/ ٤٠٢، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٩١٤٤، ٣٩١٧٥، وابن أبي حاتم الرازي في علل الحديث ٢١٤٦، وابن عبد البر في التمهيد ٢/ ٣٠٧، وابن أبي عاصم في السنة ٢/ ٣٣٧.

[المبحث الثامن]

[السعادة والشقاوة في الآخرة ومذهب المسلمين والحكماء فيهما]

(قال: المبحث الثامن[١]: ذهب المحققون من الحكماء إلى أن ما ورد في الشرع من تفاصيل أحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب تمثيل وتصوير لمراتب النفوس وأحوالها في السعادة والشقاوة ولذاتها وآلامها، فإنها لا تفنى، بل تبقى ملتذة بكمالاتها فذلك ثوابها وجنانها، أو متألمة بنقصانها، فذلك عقابها ونيرانها، وإنما لم تتنبه لذلك في هذا العالم، لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بالمفارقة وليست شقاوتها سرمدية[٢] البتة، بل قد تتدرج من درجات الشقاوة إلى درجات السعادة. وإنما الشقاوة السرمدية هي الجهل المركب الراسخ، والشرارة المضادة للملكة الفاضلة. وتفصيل ذلك أن فوات كمال النفس يكون إما لأمر عدمي كنقصان الغريزة، أو وجودي راسخ، أو غير راسخ. كل من الثلاثة بحسب القوة النظرية أو العملية. فالذي بحسب نقصان الغريزة لا عذاب عليه. والذي بحسب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب، فعذابه دائم. والثلاثة الباقية تزول بعد عذاب مختلف في الكيف[٣] والكم[٤] بحسب اختلاف الهيئات المضادة في شدة الرداءة وضعفها، وفي سرعة الزوال وبطئه، وإن كانت النفس خالية عن الكمال والشوق إليه، وعما يضاده فهي في سعة من رحمة الله تعالى. ولم يجوز بعضهم كونها معطلة عن الإدراك، فزعم أنها لا بد أن تتعلق بجسم آخر، على أن تكون نفسًا له تدبره. وهذا هو التناسخ[٥] أو على أن تستعمله لإمكان التخيل، فتتخيل الصور التي كانت عندها، وتلتذ

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/٣٢٨ ـ ٣٣٧: المقصد الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان، والمقصد الخامس: النظر في الثواب والعقاب، والمقصد السادس: في تقرير مذهب الثواب والعقاب.

(٢) السرمدي: ما لا أول له ولا آخر.

(٣) الكيف: هو الهيئة التي بها يجاب عن سؤال السائل عن آحاد الأشخاص إذا قال: كيف هو؟ والكيفية هي كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه (معيار العلم في المنطق ص ٣٠٩).

(٤) الكم: هو ما يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته. وهو ينقسم إلى: الكم المتصل: وهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه، كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل الكم المنفصل: وهو الذي لا يوجد لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالعدد (معيار العلم في المنطق ص ٣٠٧).

(٥) التناسخ: تقدم في هذا الجزء شرحًا وافيًا لمصطلح «التناسخ».

بذلك، ولا يكون أن تستعمله لإمكان التخيل، فتتخيل الصور التي كانت عندها، وتلتذ بذلك، ولا يكون ذلك الجسم مزاجًا ليقتضي فيضان نفس، بل يكون جرمًا سماويًا، أو هوائيًا أو نحو ذلك. ولم يستبعد بعضهم المعاد الجسماني، لأن للتبشير والإنذار نفعًا ظاهرًا في أمر النظام، والإيفاء بذلك بثواب المطيع وعقاب العاصي ازدياد للنفع بالقياس إلى الأكثرين، وإن كان ضررًا للمعذب).

في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار، والثواب والعقاب، أما القائلون بعالم المثل[١]، فيقولون بالجنة والنار، وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل، لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الإسلاميون. وأما الأكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية، وذلك أن النفوس البشرية سواء جعلت أزلية كما هو رأي أفلاطون[٢]، أو لا كما هو رأي أرسطو[٣]، فهي أبدية عندهم، لا تفنى بخراب البدن، بل تبقى ملتذة بكمالاتها، مبتهجة بإدراكاتها، وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الأحوال، أو متألمة بفقد الكمالات، وفساد الاعتقادات، وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل، وإنما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن، وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن.

فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب، وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل أحوالها في السعادة والشقاوة، واختلاف أحوالها في اللذات والآلام، والتدرج مما لها من دركات الشقاوة إلى درجات السعادة. فإن الشقاوة السرمدية إنما هي الجهل المركب الراسخ، والشرارة المضادة للملكة الفاضلة، لا الجهل البسيط، والأخلاق الخالية عن غايتي الفضل والشرارة، فإن شقاوتها متقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة أصلًا.

وتفصيل ذلك أن فوات كمالات النفس يكون إما لأمر عدمي كنقصان غريزة العقل، أو وجود كوجود الأمور المضادة للكمالات، وهي إما راسخة أو غير راسخة. وكل واحد من الأقسام الثلاثة إما أن يكون بحسب القوة النظرية أو العملية، يصير ستة، فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معًا فهو غير مجبور بعد الموت، ولا عذاب بسببه أصلًا، والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة

---

(١) عالم المثل: انظر شرحًا وافيًا لمقولة «المثل» عند أفلاطون في الجزأين الأول والثاني.

(٢) أفلاطون: تقدمت ترجمته في الجزء الأول. (٣) أرسطو: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

للنفس، غير مفارقة عنها، فغير مجبور أيضًا، لكن عذابه دائم. وأما الثلاثة الباقية، أعني النظرية، غير الراسخة، كاعتقادات العوام، والمقلدة، والعملية الراسخة وغير الراسخة، كالاختلاف والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها، أو لكونها هيئات مستفادة من الأفعال والأمزجة فيزول بزوالها، لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها، وفي سرعة الزوال وبطئه، فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين، وهذا إذا عرفت النفس أن لها كمالًا فاتها لاكتسابها ما يضاد الكمال، أو لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال، أو لتكاسلها في اقتناء الكمال، وعدم اشتغالها بشيء من العلوم. وأما النفوس السليمة الخالية عن الكمال، وعما يضاده، وعن الشوق إلى الكمال، فتبقى في سعة من رحمة الله تعالى، خالصة من البدن إلى سعادة تليق بها، غير متألمة بما يتأذى به الأشقياء، إلا أنه ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك، فلا بد أن تتعلق بأجسام أخر لما أنها لا تدرك إلا بالآلات الجسمانية، وحينئذٍ إما أن تصير مبادىء صور لها، وتكون نفوسًا لها، وهذا هو القول بالتناسخ، وإما أن لا تصير، وهذا هو الذي مال إليه ابن سينا[1] والفارابي[2] من أنها تتعلق بأجرام سماوية، لا على أن تكون نفوسًا لها مدبرة لأمورها، بل على أن تستعملها لإمكان التخيل، ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها، وفي وهمها، فتشاهد الخيرات الأخروية على حسب ما تتخيلها.

قالوا: ويجوز أن يكون هذا الجرم متولدًا من الهواء والأدخنة من غير أن يقارن مزاجًا يقتضي فيضان نفس إنسانية. ثم إن الحكماء، وإن لم يثبتوا المعاد الجسماني، والثواب والعقاب المحسوسين، فلم ينكروها غاية الإنكار، بل جعلوها من الممكنات لا على وجه إعادة المعدوم، وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها، وصرحوا بأن ذلك ليس مخالفًا للأصول الحكمية والقواعد الفلسفية، ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الإلٰهية لأن للتبشير والإنذار نفعًا ظاهرًا في أمر نظام المعاش وصلاح المعاد، ثم الإيفاء بذلك التبشير والإنذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع، فيكون خيرًا بالقياس إلى الأكثرين، وإن كان ضرًا في حق المعذب، فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل، بمنزلة قطع العضو لإصلاح البدن.

---

(١) ابن سينا: هو الشيخ الرئيس، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلٰهيات، توفي سنة ٤٢٨ هـ (انظر ترجمته الوافية في الجزء الأول).

(٢) الفارابي: هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني، أكبر فلاسفة المسلمين، توفي سنة ٣٣٩ هـ (انظر ترجمته الوافية في الجزء الأول).

[المبحث التاسع]

[القول في الثواب والعقاب]

(قال: المبحث التاسع ـ الثواب فضل[1]: الثواب فضل، والعقاب عدل، لا يجبان على الله إلا بمعنى أنه وعد وأوعد فلا يخلف على اختلاف في الوعيد، ولا يستحقهما العبد إلا بمعنى ترتبهما على الأفعال والتروك، وملائمة إضافتهما إليها في مجاري العقول. ووافقنا على ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية. لنا وجوه:

الأول: ما مر من أنه لا يجب عليه شيء.

الثاني: الطاعات، وإن كثرت لا تفي بشكر بعض النعم، فلا يستحق عوض عليها.

فإن قيل: تكليف الشكر على الإحسان مستقبح عقلًا، والشكر بلا مشقة صحيح، فلا بد للمشاق من عوض لئلا تكون عبثًا.

قلنا: بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح، ولزوم الغرض المستقبح هو الإحسان للشكر، لا إيجاب الشكر على الإحسان. ولو سلم لزوم كون الغرض هو العوض فيكفي التفضل عوضًا.

الثالث: لو وجبا استحقاقًا لما سقطا عمن واظب طول عمره على الطاعات ثم كفر، أو على المعصية ثم آمن، ولو كان الموت على الطاعة أو المعصية شرطًا في الاستحقاق لم يتحقق أصلًا لعدم اجتماع العلة والشرط. احتج المخالف بوجوه:

الأول: إلزام المشاق بلا منفعة تقابلها ـ وهي الثواب ـ ظلم، وبلا مضرة في تركها ـ وهي العقاب ـ مستلزم لوجوب النوافل لثبوت المنفعة في فعلها. ورد بعد تسليم لزوم الغرض بأنه يجوز أن يكون الشكر على النعم، أو السرور بالمدح على أداء الواجب، وأن يكون إيجاب الفعل بناء على أن له وجه وجوب بصفة المشقة، أو جعل شاقًا لغرض آخر.

الثاني: عدم وجوبهما يفضي إلى التواني في الطاعات، والاجتراء على المعاصي. ورد بأن مجرد جواز الترك مع شمول الوعد والوعيد وكثرة النصوص في الوقوع غير قادح في المقصود.

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٣٤ ـ ٣٣٧: المقصد السادس: في تقرير مذهب الثواب والعقاب.

الثالث: لو لم يجبا، لزم الخلف والكذب في إخبار الصادق. ورد بأن الوقوع لا يستلزم الوجوب والاستحقاق من الله تعالى).

والعقاب عدل من غير وجوب عليه. ولا استحقاق من العبد خلافًا للمعتزلة، إلا أن الخلف في الوعد نقص لا يجوز أن ينسب إلى الله تعالى، فَيُثِيبُ المطيع البتة إنجازًا لوعده، بخلاف الخلف في الوعيد، فإنه فضل وكرم يجوز إسناده إليه. فيجوز أن لا يعاقب العاصي. ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين، ومعنى كون الثواب أو العقاب غير مستحق أنه ليس حقًا لازمًا يقبح تركه. وأما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الأفعال والتروك، وملائمة إضافتهما إليهما في مجاري العقول والعادات، فمما لا نزاع فيه. كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنّة في مواضع لا تحصى، وأجمع السلف على أن كلًا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببًا للثواب. ومَن فعل الحرام، وترك الواجب سببًا للعقاب، وبنوا أمر الترغيب في اكتساب الحسنات، واجتناب السيئات على إفادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه:

الأول: وهو العمدة، ما مر أنه لا يجب على الله تعالى شيء، لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية.

الثاني: أن طاعات العبد ـ وإن كثرت ـ لا تفي بشكر بعض ما أنعم الله عليه. فكيف يتصور استحقاق عوض عليها. ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضًا، لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضًا، وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤونته، وإزاحة علله، والولد على خدمته لأبيه الذي يربيه، وعلى مراعاته، وتوخي مرضاته. لا يقال: لا يجوز أن تكون الطاعة شكرًا للنعمة، لأن العقلاء يستقبحون الإحسان إلى الغير لتكليفه الشكر، ولأن الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضاد، كشكر أهل الجنة، فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث، لأنا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح، ولزوم العوض، وقبح الإحسان لتكليف الشكر. فوجوب الشكر على الإحسان لا يوجب كون الإحسان لأجله حتى يقبح، وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لغرض. ولو سلم لكفى بترتب التفضل عليه عوضًا.

الثالث: أنه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق، وترتب المسبب على السبب. لزم أن يثاب مَن واظب طول عمره على الطاعات. وارتد ـ نعوذ بالله تعالى ـ في آخر الحياة، وأن يعاقب مَن أصر دهرًا على كفره وتبرأ وأخلص الإيمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق. لا يقال: يجوز أن يكون موت المطيع على الطاعة، والعاصي على المعصية شرطًا في استحقاق الثواب والعقاب

على ما هو قاعدة الموافاة، لأنا نقول: لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق أصلًا لعدم الشرط عند تحقق العلة، وانقضاء العلة عند تحقق الشرط. احتج المخالف بوجوه:

الأول: أن إلزام المشاق من غير منفعة مؤقتة تقابلها تكون ظلمًا، والله منزه عن الظلم، وتلك المنفعة هي الثواب. ثم إن الفعل لا يجب عقلًا لأجل تحصيل المنفعة، وإلا لوجب النوافل. وإنما يجب لدفع المضرة، فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن إيجابه. ورد بعد تسليم لزوم الغرض بأنه يجوز أن يكون شكرًا للنعم السابقة، أو يكون الغرض أمرًا آخر، كحصول السرور بالمدح على أداء الواجب، واحتمال المشاق في طاعة الخالق، على أنه يجوز أن يكون إيجاب الواجبات بناء على أن لها وجه وجوب في أنفسها، وما يقال من أنه لو كان كذلك، لوجب على الله تعالى أن لا يجعلها شاقة علينا بأن يزيد في قوانا لأن وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة، كرد الوديعة، وترك الظلم يجب سواء كان شاقًا أو لا، فليس بشيء لجواز أن يكون وجوبها بهذا الوجه. ولأن الوجوب، وإن لم يتوقف على كونها شاقة، لكن لم يكن منافيًا لذلك، فيجوز أن تجعل شاقة لغرض آخر.

الثاني: أنه لو لم يجب الثواب والعقاب، لأفضى ذلك إلى التواني في الطاعات، والاجتراء على المعاصي، لأن الطاعات مشاق ومخالفات للهوى، لا تميل إليها النفس إلا عد القطع بلذات ومنافع تربى عليها. ورد بأن شمول الوعد والوعيد للكل، وغلبة ظن الوفاء بهما، وكثرة الأخبار والآثار في ذلك كافٍ في الترغيب والترهيب، ومجرد جواز الترك غير قادح.

الثالث: الآيات والأحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء[1]، فلو لم يجب وجاز العدم، لزم الخلف والكذب. ورد بأن غايته الوقوع البتة، وهو لا يستلزم الوجوب على الله، والاستحقاق من العبد على ما هو المدعي هذا. والمذهب جواز الخلف في الوعيد بأن لا يقع العذاب، وحينئذٍ يتأكد الإشكال، وستتكلم عليه في بحث العفو إن شاء الله تعالى.

---

(١) من الآيات الدالة على تحقق الثواب والعقاب قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]. وقول رسول الله ﷺ: «ليس للحجة المبرورة ثواب إلا الجنة». أخرجه الترمذي في الحج باب ٢، والنسائي في الحج باب ٣، ٥، وأبو داود في المناسك باب ٧، وأحمد في المسند ١/٣٨٧. وقول رسول الله ﷺ: «أسرع الخير ثوابًا البر وصلة الرحم» أخرجه ابن ماجه في الزهد باب ٢٣.

(قال: خاتمة: من فروع المعتزلة اختلافهم في أن الثواب والعقاب هل يستحقان على الإخلال بالقبيح والإخلال بالواجب؟ فقال المتقدمون: لا إذ العدم لا يصلح علة، وإذ في كل لحظة إخلال بما لا يحصى من القبائح.

وقال المتأخرون به لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ﴾ [الحاقة: ٣٣]، ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۝ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٣، ٤٤].

ومنها أنه يجب اقتران الثواب بالتعظيم، والعقاب بالإهانة، ودوامهما خلوصهما عن الشوب للعلم الضروري باستحقاق التعظيم والإهانة، ولأن التفضل بالمنافع حسن ابتداء، فإلزام المشاق لأجلها عبث، بخلاف التعظيم، فإنه يحسن من غير استحقاق ولأن الدوام لطف فيجب، والخلوص أدخل في الترغيب والترهيب.

ومنها اختلافهم في وقت الاستحقاق، فقيل: وقت الطاعة والمعصية، وقيل: في الآخرة، وقيل: حالة الاخترام، وقيل: وقت الفعل بشرط الموافاة، وهي أن لا يحيط إلى الموت).

في فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب.

منها أنهم بعد الاتفاق على أنه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب، وفعل ضد القبيح، بشرط أن يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين، أو لوجه وجوبه كالواجب المخير، وفعل المندوب لندبيته، أو لوجه ندبيته، وفعل ضد القبيح لكونه تركًا للقبيح بأن يفعل المباح لكونه تركًا للحرام، ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح. اختلفوا في أنه هل يستحق المدح والثواب بالإخلال بالقبيح لكونه إخلالًا به، والذم والعقاب على الإخلال بالواجب؟

فقال المتقدمون: لا بل إنما يستحق المدح والثواب بفعل عند الإخلال بالقبيح هو ترك القبيح، والذم والعقاب على فعل عند الإخلال بالواجب، هو ترك الواجب، لأن الإخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي، ولأن كل أحد يخل كل لحظة بما لا يتناهى من القبائح.

وقال المتأخرون كأبي هاشم[1]، وأبي الحسين[2]، وعبد الجبار[3]: نعم، للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الإتيان بالواجب، كقوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ۝ ...﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ ۝ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾

(١) أبو هاشم: الجبائي تقدمت ترجمته.
(٢) أبو الحسين: البصري تقدمت ترجمته.
(٣) عبد الجبار: القاضي تقدمت ترجمته.

[الحاقة: ٣٠ ـ ٣٤]. وكقوله حكاية: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [المدثر: ٤٢ ـ ٤٤].

ومنها أنه يجب اقتران الثواب بالتعظيم، والعقاب بالإهانة للعلم الضروري باستحقاقهما.

وقيل: إنه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء، فإلزام المشاق والمضار لأجلها يكون عبثًا، بخلاف التعظيم، فإنه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق، كتعظيم البهائم والصبيان. ومنها أنه يجب دوامهما لكونه لطفًا، أو يقرب المكلف إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، ولأن التفضل بالمنافع الدائمة حسن جماعًا، فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو أدنى حالاً.

ومنها أنه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه أدخل في الترغيب والترهيب، ولأنه واجب في العوض مع كونه أدنى حالاً من الثواب لخلوه عن التعظيم.

فإن قيل: ثواب أهل الجنة يشوبه شوق كل ذي مرتبة إلى ما فوقها، ومشقة وجوب شكر المنعم وترك القبائح. وعقاب أهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها.

أجيب بأن كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحًا بما عنده، لا يطلب الأعلى، ويعد الشكر لذة سرورًا لا يحصى، ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها، والتألم بتركها. وأهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين إلى ترك القبائح.

ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب. فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية، وعند البغدادية في الآخرة، وقيل: في حال الاخترام، وقيل: وقت الفعل بشرط الموافاة، وهو أن لا تحبط الطاعة والمعصية إلى الموت. وليس لأحدهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بأن المدح والذم يثبتان حال الفعل. فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما. وإنما حسن تأخير تمام الثواب إلى دار الآخرة لمانع، وهو لزوم الجمع بين المتنافيين. فإن من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق، ومن لوازم التكليف الشوب بها. وتمسك الآخرون بالنصوص المقتضية لتأخير الأجزية، ويلزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر، ولا خفاء في أن ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف. والظاهر أن مراد الأولين ثبوت أصل الاستحقاق، ومراد الآخرين وجوب الأداء، وقال بعضهم: الحق أن التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم المحال. بخلاف البعض كتعظيم المؤمن، ونصرته على الأعداء، وكالحدود فإنه بجامع التكليف، فلم يجب تأخيره.

[المبحث العاشر]

[الخلود في الآخرة]

(قال: المبحث العاشر: لا خلاف في خلود مَن يدخل الجنة ولا في خلود الكافر عنادًا أو اعتقادًا في النار، وإن بالغ في الاجتهاد لدخوله في العمومات، ولا عبرة بخلاف الجاحظ[1] والعنبري[2]، وكذا الكافر حكمًا كأطفال المشركين، خلافًا للمعتزلة، حيث جعلوا تعذيبهم ظلمًا، فهم خدم أهل الجنة.

وقيل: من علم الله منه الإيمان والطاعة، على تقدير البلوغ ففي الجنة. ومن علم منه الكفر والمعصية ففي النار، وأما مَن ارتكب الكبيرة من المؤمنين، ومات بلا توبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو أو العقاب، بل إن شاء الله عفا، وإن شاء عذب، لكن لا يخلد في النار. وعند المعتزلة القطع بالخلود في النار. ولا عبر لقول مقاتل[3]. ولبعض المرجئة[4]: إن عصاة المؤمنين لا يعذبون أصلًا، وإنما النار للكفار. لنا وجوه:

---

(١) الجاحظ: هو عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، تقدمت ترجمته.

(٢) العنبري: في شرح المواقف ٨/٣٣٦: هو عبد الله بن الحسن العنبري. ولم أجد له ترجمة في كتب التراجم التي بين يدي، وفي كشف الظنون هناك اثنان يلقبان بالعنبري: زفر بن الهذيل بن قيس بن سليم العنبري الإمام، أبو الهذيل البصري، من أصحاب الإمام أبي حنيفة، ولد سنة ١١٠ هـ، وتوفي سنة ١٥٨ هـ، من تصانيفه: «مجرد في الفروع»، «مقالات» (كشف الظنون ٥/ ٣٧٣). وأبو عمر حفص بن غياث بن طلق بن معاوية بن مالك البغدادي، القاضي المعروف بالعنبري، توفي سنة ١٩٤ هـ، له من الكتب: «زياد الأشراف وذكر شباب العرب وما يجري بينهما وذكر أدعياء الجاهلية»، «كتاب النساء» (كشف الظنون ٥/ ٣٣٣).

(٣) مقاتل: هو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي الخراساني أبو الحسن المروزي، المتوفى سنة ١٥٠ هـ. له من المصنفات: «تفسير القرآن»، «كتاب الأقسام واللغات»، «كتاب الآيات المتشابهات»، «كتاب التقديم والتأخير»، «كتاب الجوابات في القرآن»، «كتاب الرد على القدرية»، «كتاب القراءات»، «كتاب الناسخ والمنسوخ»، «نوادر التفسير» (كشف الظنون ٦/ ٤٧٠).

(٤) المرجئة: من الفرق الإسلامية الكبيرة، قالوا بتأخير العقوبة للعبد حتى يوم القيامة، ويقولون: لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة. فهم يعطون الرجاء، وقد ميّزوا بين الأعمال والإيمان، فالإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان وليس من الضروري أن يصدر عنه العمل، فالمسلم العاصي الذي ارتكب الكبائر وضيّع الفرائض سوف يتولى الله سبحانه وتعالى حسابه في الآخرة، وإن الخلود في النار خاص بالكفار فقط. وهم خمس فرق: اليونسية والعبيدية والغسانية والثوبانية والثومنية. والمرجئة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة الجبرية ومرجئة القدرية، والمرجئة الخالصة (انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٥١٠، موسوعة الجماعات والمذاهب ص ٣٥١، معجم الفرق الإسلامية ص ٢١٩).

الأول: النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة وليس قبل دخول النار وفاقًا، بل بعده أو بدونه.

الثاني: النصوص الدالة على خروجهم من النار.

الثالث: أن مَن واظب على الطاعات مائة سنة وشرب جرعة من الخمر، فلو لم يكن تخليده في النار ظلمًا عندكم، فلا ظلم.

الرابع: أن المعصية متناهية زمانًا وقدرًا، فجزاؤها كذلك تحقيقًا للعدل.

الخامس: أن استحقاقه الثواب وعدًا أو عقلًا لا يزول بالكبيرة لما سيأتي، ولا يتصور إلا بالخروج من النار. احتجت المعتزلة بوجوه:

الأول: عمومات الوعيد بالخلود: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ [الجن: ٢٣]، ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا﴾ [السجدة: ٢٠]، ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الانفطار: ١٤ ـ ١٦]، ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَـٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴿٨١﴾﴾ [البقرة: ٨١].

والجواب بعد تسليم عموم الصيغ أنه قد أخرج من الأول التائب. وصاحب الصغائر، فلم تبق قطعية وفاقًا، فليخرج منها مرتكب الكبيرة أيضًا. على أن الاستحقاق فيها مغيًا بغاية رؤية العذاب لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوْا۟ مَا يُوعَدُونَ﴾ [مريم: ٧٥].

ولو سلم فاستحقاق العذاب المؤبد لا يوجب وقوعه، وأن معنى متعمدًا مستحلًا قبله على ما فسره ابن عباس رضي الله عنه، أو المراد بالخلود المكث الطويل جمعًا بين الأدلة، وأن المراد بالذين فسقوا الكفار المنكرون للحشر، بقرينة قوله تعالى: ﴿ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّتِى كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ [سبأ: ٤٢].

والبواقي مختصة بالكفار جمعًا بين الأدلة، أو المراد بعدم غيبتهم سلب العموم، أو المبالغة في المكث، وكذا الخلود، والمراد تعدي حدود الإسلام وإحاطة الخطية بحيث لا يبقى الإيمان.

الثاني: أن الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق، وقد انتفى بالإحباط أو الموازنة على ما سيجيء.

والجواب: منع المقدمتين.

الثالث: لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر بجامع تناهي المعصية.

والجواب: منع علية التناهي، ومنع تناهي الكفر قدرًا، ومنع صحة القياس في مقابلة النص. وفي الاعتقادات.

الرابع: أن الوعيد بدوام العذاب لطف لكونه أزجر. فيجب، ثم لا يزول.

والجواب بعد تسليم وجوب اللطف أن المنقطع أيضًا لطف. فليكن للمؤمن، والدائم للكافر، إذ ليس يجب لكل أحد ما هو الغاية في اللطف).

أجمع المسلمون على خلود أهل الجنة في الجنة، وخلود الكفار في النار.

فإن قيل: القوى الجسمانية متناهية، فلا تقبل خلود الحياة، وأيضًا الرطوبة التي هي مادة الحياة تفنى بالحرارة، سيما حرارة نار الجحيم، فتفنى إلى الفناء ضرورة، وأيضًا دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل.

قلنا: هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين، ولا صحيحة عند القائلين بإسناد الحوادث إلى القادر المختار. وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحياة يجوز أن يخلق الله البدل، فيدوم الثواب والعقاب. قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

هذا حكم الكافر الجاهل المعاند. وكذا من بالغ في الطلب والنظر، واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافًا للجاحظ والعنبري، حيث زعما أنه معذور، إذ لا يليق بحكمة الحكيم أن يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير. كيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١، الفتح: ١٧].

ولا شك أن عجز المتحير أشد. وهذا الفرق خرق للإجماع وترك للنصوص الواردة في هذا الباب. هذا في حق الكفار عنادًا واعتقادًا، وأما الكفار حكمًا كأطفال المشركين، فكذلك عند الأكثرين لدخولهم في العمومات، ولما رُوي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبيّ عليه السلام عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية، فقال: هم في النار[1].

---

(١) لفظ الحديث بتمامه: عن عليّ بن أبي طالب قال: سألت خديجة النبيّ ﷺ عن ولدين ماتا لها في الجاهلية فقال رسول الله ﷺ: «هما في النار»، قال: فلما رأى الكراهية في وجهها: «لو رأيت=

وقال المعتزلة، ومَن تبعهم: لا يعذبون بل هم خدم أهل الجنة، على ما ورد في الحديث، لأن تعذيب مَن لا جرم له ظلم ولقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤، فاطر: ١٨]، ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يس: ٥٤]. ونحو ذلك.

وقيل: من علم الله تعالى منه الإيمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة، ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار، واختلف أهل الإسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة، فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة الله تعالى، لكن على تقدير التعذيب نقطع بأنه لا يخلد في النار، بل يخرج البتة، لا بطريق الوجوب على الله تعالى، بل بمقتضى ما سبق من الوعد. وثبت بالدليل كتخليد أهل الجنة. وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا إخراج من النار، ويعبر عن هذا بمسألة وعيد الفساق، وعقوبة العصاة، وانقطاع عذاب أهل الكبائر، ونحو ذلك. وليس في مسألة الاستحقاق ووجوب العقاب غني عن ذلك، لأن التخليد أمر زائد على التعذيب. ولا في مسألة العفو، لأنه بطريق الاحتمال دون القطع، ولأنه شاع في ترك العقاب بالكلية، وهذا قطع بالخروج بعد الدخول، وما وقع في كلام البعض من أن صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم: إن له المنزلة بين المنزلتين. أي حالة غير الإيمان، والكفر. وأما ما ذهب إليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من أن عصاة المؤمنين لا يعذبون أصلًا، وإنما النار للكفار تمسكًا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾﴾ [طه: ٤٨]، ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧].

فجوابه تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود، وأما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام: «مَن قال: لا إله إلا الله، دخل الجنة وإن زنى وإن سرق» فضعيف لأنه إنما ينفي الخلود لا الدخول. لنا وجوه:

الأول: وهو العمدة، الآيات والأحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون الجنة البتة، وليس ذلك قبل دخول النار وفاقًا، فتعين أن يكون بعده، وهو مسألة انقطاع العذاب، أو بدونه، وهو مسألة العفو التام. قال الله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ

= مكانهما لأبغضتهما»، قالت: يا رسول الله فولدي منك؟ قال: «في الجنة» قال: ثم قال رسول الله ﷺ: «إن المؤمنين وأولادهم في الجنة، وإن المشركين وأولادهم في النار». أخرجه أحمد في المسند ١/ ١٣٤ ـ ١٣٥، وابن أبي عاصم في السنة ١/ ٩٤، والسيوطي في الدر المنثور ١/ ٧٣.

خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾﴾ [الزلزلة: ٧]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [النساء: ١٢٤].

وقال النبيّ عليه السلام: «مَن قال: لا إلٰه إلا الله، دخل الجنة». وقال: «مَن مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة، وإن زنى، وإن سرق»[١].

الثاني: النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

وكقوله عليه السلام: «يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحمًا وحممًا، فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل»[٢].

وخبر الواحد، وإن لم يكن حجة في الأصول، لكن يفيد التأييد والتأكيد بتعاضد النصوص.

الثالث: وهو على قاعدة الاعتزال، أن مَن واظب على الإيمان والعمل الصالح مائة سنة، وصدر عنه في أثناء ذلك أو بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر، فلا يحسن من الحكيم أن يعذبه على ذلك أبد الآباد. ولو لم يكن هذا ظلمًا، فلا ظلم، أو لم يستحق بهذا ذمًا، فلا ذم.

الرابع: أن المعصية متناهية زمانًا، وهو ظاهر وقدرًا لما يوجد من معصية أشد منها فجزاؤها يجب أن يكون متناهيًا تحقيقًا لقاعدة العدل بخلاف الكفر، فإنه لا يتناهى قدرًا، وإن تناهى زمانه. وأما التمسك بأن الخلود في النار أشد العذاب وقد جعل جزاء لأشد الجنايات ـ وهو الكفر ـ فلا يصح جعله جزاء بما هو دونه كالمعاصي. فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة، وإن تساوت في عدم الانقطاع.

الخامس: أنه استحق الثواب بالإيمان والطاعات عقلًا عندكم ووعدًا عندنا. ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء، فيكون لزوم اتصال الثواب إليه

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الجنائز باب ١، وبدء الخلق باب ٦، واللباس باب ٢٤، والاستئذان باب ٣٠، والرقاق باب ١٣، ١٤، والتوحيد باب ٣٣، ومسلم في الإيمان حديث ١٥٣، ١٥٤، والزكاة باب ٣٢، ٣٣، والترمذي في الإيمان باب ١٨، وأحمد في المسند ٥/١٥٢، ١٥٩، ١٦١، ٢٨٥، ٦/١٦٦، ٤٤٢.

(٢) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الأذان باب ١٢٩، والرقاق باب ٥٢، والتوحيد باب ٢٤، ومسلم في الإيمان حديث ٢٩٩، ٣٠٤، والدارمي في المقدمة باب ٨، وأحمد في المسند ١/٢٣، ٢/٢٧٦، ٥٣٤، ٣/٥٦، ١٤٤، ٣٢٦، ٥/٣٩١، ٤٠٢.

بحالة. وما ذاك إلا بالخروج من النار والدخول في الجنة، وهو المطلوب. واحتجت المعتزلة بوجوه:

الأول: الآيات الدالة على الخلود المتناولة ما للكافر وغيره كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا﴾ [السجدة: ٢]. ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج. وقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الانفطار: ١٤ ـ ١٦].

وعدم الغيبة عن النار خلود فيها: وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [الجن: ٢٣].

وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركًا وإتيانًا، فإنه محال، لما بين البعض من التضاد كاليهودية، والنصرانية، والمجوسية. فيحمل على مورد الآية من حدود المواريث. وقوله: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾﴾ [البقرة: ٨١].

والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم أن العموم غير مراد في الآية الأولى، للقطع بخروج التائب وأصحاب الصغائر، وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة إذا أتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوباته، فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين أيضًا خارجًا بما سبق من الآيات والأدلة. وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقًا. ولو سلم، فلا نسلم تأبيد الاستحقاق، بل هو مغيًا بغاية رؤية الوعيد لقوله بعده: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوْا۟ مَا يُوعَدُونَ﴾ [مريم: ٧٥].

ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد، لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو. وما يقال من أنا لا نسلم كون «حتى» للغاية بل هي ابتدائية. ولو سلم فغاية لقوله: ﴿يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ [الجن: ١٩].

أو لمحذوف، أي يكونون على ما هم عليه حتى يروا، فخارج عن قانون التوجيه. وكذا ما يقال: إنه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزمًا وهو مختلف فيه حصل إلزام الخصم، ولم يثبت العفو، والخروج بالشك.

وعن الثانية بأن معنى «متعمدًا» مستحلًا فعله على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنه إذ التعمد على الحقيقة إنما يكون من المستحل أو بأن التعليق بالوصف يشعر بالحيثية،

فيخص بمن قتل المؤمن لإيمانه. أو بأن الخلود، وإن كان ظاهرًا في الدوام. والمراد هٰهنا المكث الطويل جمعًا بين الأدلة. لا يقال: الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر الفهم إليه، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾ [الأنبياء: ٣٤]. ولأنه يؤكد بلفظ التأبيد مثل: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [التوبة: ١٠٠].

وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله، ولأن العمومات المقرونة بالخلود متناوله للكفار. والمراد في حقهم التأبيد وفاقًا. فكذا في حق الفساق لئلا يلزم إرادة معنيي المشترك أو المعنى الحقيقي والمجازي معًا، لأنا نقول: لا كلام في أن المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام. لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع، كسجن مخلد، ووقف مخلد، فيكون محتملًا على أن في جعله لمطلق المكث الطويل نفيًا للمجاز والاشتراك فيكون أولى، ثم إن المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيًا أو مجازيًا أعم من أن يكون مع دوام كما في حق الكفار، وانقطاع كما في حق الفساق. فلا محذور في إرادتهم جميعًا وحتى فلا نسلم أن التأبيد تأكيد، بل تقييد. ولو سلم فالمراد أنه تأكيد لطول المكث، إذ قد يقال: حبس مؤبد، ووقف مؤبد.

وعن الثالثة بأنها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله: ﴿ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠]، مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة، لجواز أن يخرجوا عند عدم إرادتهم الخروج باليأس أو الذهول، أو نحو ذلك.

وعن الرابعة بعد تسليم إفادتها النفي عن كل فرد، ودلالتها على دوام عدم الغيبة إنما يخص بالكفار جمعًا بين الأدلة.

وكذا الخامسة والسادسة حملًا للحدود على حدود الإسلام، ولإحاطة الخطيئة على غلبتها، بحيث لا يبقى معها الإيمان، هذا مع ما في الخلود من الاحتمال.

الثاني: أن الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق الكافر. واللازم منتفٍ لبطلان الاستحقاق بالإحباط أو الموازنة على ما سيجيء. ورد بمنع المقدمتين، بل إنما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته. وسنتكلم على الإحباط والموازنة.

الثالث: لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسًا عليه بجامع تناهي المعصية.

ورد بمنع غلبة التناهي، ومنع تناهي الكفر قدرًا، ومنع اعتبار القياس في مقابلة النص والإجماع وفي الاعتقادات.

الرابع: أن الوعيد بالعقاب الدائم لطف العبد لكونه أزجر على المعاصي. فإن منهم مَن لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل إلى المستلذات، ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقًا للخبر وصونًا للقول على التبديل.

ورد بمنع وجوب اللطف، ومع انحصاره في الدوام، فإن مَن لا يكترث باللبث في الجحيم أحقابًا، قلما يستكثر الخلود فيها عقابًا، وإذ قد كان كل وعيد لطفًا، ولا شيء من الوعيد بلطف للكل، فليكن لطف الخلود في النار مختصًا بالكفار، وكفى بوعيد النيران، بل وعد الجنات لطفًا ومزجرة لأهل الإيمان. ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر، لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لإمكان المزيد.

[المبحث الحادي عشر]

[إذا خلط المؤمن الحسنات بالسيئات]

(قال: المبحث الحادي عشر: المؤمن إذا خلط الحسنات بالسيئات فعندنا في الجنة، ولو بعد النار. وعند المعتزلة مخلد في النار ذهابًا إلى أن السيئات تحبط الحسنات. حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات. وهو فاسد سمعًا للنصوص الدالة على أن الله لا يضيع أجر المحسنين، وعقلًا للقطع بقبح إبطال ثواب طاعة مائة سنة بشرب جرعة من الخمر، ولأن جهة الاستحقاق عندهم، وهو كون الفعل حسنة وامتثالًا باقٍ، ولأنه يوجب منافاة الكبيرة لصحة الطاعة كالردة.

قالوا: الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب، مضرة خالصة دائمة مع الإهانة، فلا يجتمعان استحقاقًا.

قلنا: لو سلم لزوم قيد الخلوص والدوام، فلا يوجب تنافي الاستحقاقين، ولو سلم فليس إبطال الحسنة بالسيئة أولى من العكس، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤].

وذهب الجبائيان[1] إلى أن أيًا من الطاعات والمعاصي أربت قدرًا بحسب الأجر والوزر لا عددًا حبطت الأخرى، ثم زعم أبو علي أن الأقل يسقط. ولا يسقط من الأكثر شيئًا، وهذا هو الإحباط المحض، وأبو هاشم أنه يسقط، ويسقط من الأكثر ما يقابله. وهذا هو الموازنة، واختلفوا في أن ذلك يعتبر بين الفعلين، أعني الطاعة والمعصية، أو

---

(١) الجبائيان: هما أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم الجبائي.

المستحقين، أعني الثواب والعقاب، أو الاستحقاقين، واستدلوا على الإحباط في الجملة بمثل قوله تعالى: ﴿أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ﴾ [الحجرات: ٢]، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ [التوبة: ١٧]، ﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

لكنه لا يثبت ما هو المتنازع من بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة أو لاحقة، فضلًا عن تفضيل الجانبين، واستدل الإمام[1] على بطلان، أمّا على رأي أبي علي[2] فلأنه تلغو الطاعة السابقة، وهو ظلم عندكم. وينتفي بقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧].

مع ما فيه من الترجح بلا مرجح، وأما على رأي أبي هاشم فلأن طرآن الحادث مشروط بزوال السابق، فزواله به دور لأنه لا أولوية لبعض أجزاء الكبير، فيلزم أن يفنى بكليته، ولأن زوال كل بالآخر دفعة يوجب وجودهما حال عدمهما لوجود العلة حال حدوث المعلول. وعلى التعاقب يوجب حدوث المعلول بلا علته. لأن زوال الثاني بلا مزيل. واعترض بأن الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثر حقيقي. والثواب والعقاب إنما يوجدان في الآخرة، والفعلان لا يتصور فناء أحدهما بالآخر. بل معنى الإحباط أن الله تعالى لا يثيب العاصي على الطاعة. ومعنى الموازنة أنه لا يثيب عليهما، ويترك العقاب على المعصية بقدرها.

وقال إمام الحرمين: لا كبيرة يربى وزرها على أجر معرفة الله، فيلزمهم أن يدرأوا بها جميع الكبائر).

لا خلاف في أن مَن آمن بعد الكفر والمعاصي، فهو من أهل الجنة، بمنزلة مَن لا معصية له. ومَن كفر ـ نعوذ بالله ـ بعد الإيمان والعمل الصالح فهو من أهل النار، بمنزلة مَن لا حسنة له. وإنما الكلام فيمن آمن وعمل صالحًا وآخر سيئًا، واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس، فعندنا مآله إلى الجنة، ولو بعد النار، واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط. والمشهور من مذهب المعتزلة أنه من أهل الخلود في النار إذا مات قبل التوبة، فأشكل عليهم الأمر في إيمانه وطاعاته. وما ثبت من استحقاقاته، أين طارت؟ وكيف زالت؟ فقالوا بحبوط الطاعات. ومالوا إلى أن السيئات يذهبن الحسنات، حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات، وفساده ظاهر، إما سمعًا فللنصوص الدالة على أن الله تعالى لا يضيع أجر مَن أحسن عملًا. وإما عقلًا فللقطع بأنه لا يحسن من الحكيم الكريم إبطال ثواب

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.
(٢) أبو علي: الجبائي.

إيمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربا، أو جرعة من الخمر، بمنزلة من خدم كريمًا مائة سنة حق الخدمة، ثم بدت منه مخالفة أمر من أوامره، فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات، ونقض ما عهد ووعد من الحسنات، وتعذيبه عذاب مَن واظب مدة الحياة على المخالفة والمعاداة. وأيضًا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم إنما هو لكونها حسنة وامتثالًا لأمر الباري. وهذا متحقق مع الكبيرة، فيتحقق أثره، وأيضًا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة، لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة.

قالوا: استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان، لأن الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم، والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الإهانة.

قلنا: لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام، سيما في جانب العقاب وحتى لا يتنافى الثواب والعقاب بأن يعاقب حينًا ثم يثاب، ولو سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بأن يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة، والمضرة الدائمة من جهة المعصية. ولو سلم، فليس إبطال الحسنة بالسيئة أولى من العكس، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤].

وحكم بأن السيئة لا تجزي إلا بمثلها، والحسنة تجزي بعشرة أمثالها إلى سبعمائة وأكثر.

قالوا: الإحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ﴾ [الحجرات: ٢]، و﴿أُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ [التوبة: ١٧]، و﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

قلنا: لا بالمعنى الذي قصد، ثم بل بمعنى أن مَن عمل عملًا صالحًا استحق به الذم، وكان يمكنه أن يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب، يقال إنه أحبط عمله كالصدقة مع المن والأذى وبدونهما. وأما إحباط الطاعات بالكفر بمعنى أنه لا يثاب عليها البتة. فليس من المتنازع في شيء، وحين تنبه أبو علي وأبو هاشم لفساد هذا الرأي، رجعا عن التمادي بعض الرجوع. فقالا: إن المعاصي إنما تحبط الطاعات إذا أربت عليها. وإن أربت الطاعات أحبطت المعاصي. ثم ليس النظر إلى أعداد الطاعات والمعاصي بل إلى مقادير الأوزار، ولا وجود، فرب كبيرة يغلب وزرها أجور طاعات كثيرة، ولا سبيل إلى ضبط ذلك، بل هو مفوض إلى علم الله، ثم افترقا فزعم أبو علي[1]

(١) أبو علي: الجبائي، تقدمت ترجمته.

أن الأقل يسقط، ولا يسقط من الأكثر شيئًا، وسقوط الأقل يكون عقابًا إذا كان الساقط ثوابًا، وثوابًا إذا كان الساقط عقابًا. وهذا هو الإحباط المحض.

وقال أبو هاشم[1]: الأقل يسقط. ويسقط من الأكثر ما يقابله. مثلًا: مَن له مائة جزء من العقاب واكتسب ألف جزء من الثواب فإنه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب. ومَن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألفًا من العقاب، سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه. وهذا هو القول بالموازنة، لا ما قال في المواقف أنه يوازن بين الطاعات والمعاصي، فأيهما رجح أحبط الآخر، واختلفت كلمتهم في أن الإحباط والموازنة بين الفعلين أعين الطاعة والمعصية، أو المستحقين أعني الثواب والعقاب أو الاستحقاقين، مال الجبائي إلى الأول وأبو هاشم إلى الثاني، وهو المختار عند الأكثرين.

وبالجملة لا يخفى على أحد أن القول بما ذهبا إليه من الإحباط والموازنة لا يصح إلا بنص من الشارع صريح، ونقل صحيح. واستدل الإمام الرازي على بطلانه بأن الأكثر إذا أحبط الأقل، فإن لم يحبط منه شيء، كما هو رأي أبو علي، صارت الطاعة السابقة لغوًا محضًا لا تجلب نفعًا ولا تدفع ضرًا، وهو باطل إما عقلًا فلكونه ظلمًا، ولأنه ليس انتفاء الباقي بطرآن الحادث أولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي. وإما سمعًا فلقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧] وغير ذلك. وإن حبط من الأكثر ما يوازن الأقل كما هو رأي أبي هاشم فباطل أيضًا.

أما أولًا فلأنهما لما كانا متنافيين، كان طرآن الحادث مشروطًا بزوال السابق. فلو كان زواله لأجل طرآن الحادث، لزم الدور.

وأما ثانيًا فلأن تأثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض أجزاء الكثير ليس أولى من تأثيره في الباقي، لكون الأجزاء متساوية. وحينئذٍ يلزم أن يفنى بذلك القليل كل ذلك الكثير. وهو باطل وفاقًا. وهذا ما قال في المحصل[2] أنه إذا استحق بالطاعة عشرة أجزاء من الثواب، وبالمعصية خمسة أجزاء من العقاب، فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء الخمسة الأخرى، لتساوي أجزاء الثواب واستحقاقاتها.

---

(١) أبو هاشم الجبائي: تقدمت ترجمته.

(٢) المحصل: هو كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ.

وأما ثالثًا، فلأن زوال كل من الاستحقاقين بالآخر إما أن يكون دفعة، وهو محال، لأنه إذا كان عدم كل منهما لوجود الآخر، فلو عدما دفعة لوجدا دفعة. ولكن العلة موجودة حال حدوث المعلول، فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وإما أن لا يكون دفعة، وهو أيضًا باطل، لأنه إذا كان سبب زوال الأول حدوث الثاني، فما لم يوجد الثاني، لا يزول الأول، وإذا وجد الثاني وزال الأول، استحال زوال الثاني لأنه لا مزيل له، لأن التقدير أن كلًا منهما إنما يزول بالآخر، وهذا ما يقال إن الثاني كان قاصرًا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبًا، فكيف إذا صار مغلوبًا. واعترض بوجوه:

الأول: أن الطارىء أقوى وبالبقاء أولى، لكونه مقارنًا لمؤثره، الذي يوجده، بخلاف السابق فإنه وإن كان موجودًا، لكن لم يبق معه مؤثره، فإذًا يجوز على الإحباط أن يفني السابق بالطارىء ويبقى هو بحاله. وعلى الموازنة، أن يفنى من الطارىء ما يقابل السابق. ثم يفنى السابق بما بقي من الطارىء.

والجواب: المنع، بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه، أقوى وأبقى. والطارىء لقربه من العدم، وعدم تحقق علة بقائه بالفناء أولى. على أن الدفع أهون من الرفع، ثم هذا ـ على تقدير صحته ـ إنما يتأتى فيما إذا كان الأكثر طارئًا بخلاف ما إذا استحق بالطاعة ثوابًا كثيرًا، أو بالمعصية عقابًا أقل، أو بالعكس.

الثاني: أنه يجوز أن يكون التوقف فيما بين طرآن الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم، ليلزم الدور المحال.

والجواب أن الكلام إنما هو على تقدير جعل طرآن الحادث هو السبب في زوال السابق، فيتقدمه بالذات ضرورة، وهو ينافي اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات.

الثالث: أن الاستحقاقات ليست أمورًا متمايزة بحسب الخارج. بمنزلة ما إذا كان لله عند أحد خمستان وديعة، فيمكن تسليم هذه أو تلك، بل بحسب الذهن فقط، بمنزلة ما إذا كان لك عليه خمستان دينًا، فلا يكون تسليم خمسة، أو الإبراء عنها، أو مقاصتها بخمسة له عليك إلا إبراء عن النصف، وبما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير نهاية العقول[1]، يظهر أن ليس مقصود الإمام ما فهمه المعترض، فإن معناه أن الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير، كذلك

(١) نهاية العقول: هو كتاب «نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول» يعني أصول الدين، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ.

يزيل الباقي، لأن حكم المتساويات واحد. بل الاعتراض أن تساوي الاستحقاقات لا يوجب إلا جواز زوال كل ما يزول به الآخر، لا زوال الكل بما يزول به البعض.

الرابع: أن الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة، وفي صحائف الكتبة، فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي. والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات، من غير لزوم محال.

والجواب: أن المقصود بيان امتناع زوال أحد الاستحقاقين والمستحقين؛ أعني الثواب والعقاب بالآخر على ما هو المذهب في الإحباط والموازنة. وبهذا يندفع اعتراض خامس - وهو أنه يجوز أن لا يؤثر أحدهما في عدم الآخر، لكن يتمانعان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة فقط.

الخامس: أنه يجوز أن يؤثر الطارىء في عدم السابق بشرط أن يسقط من الطارىء مثل السابق من غير لزوم محذور.

والجواب: أنه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطارىء، ويلزم المحذور، نعم يتجه على الوجه الأخير أنه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بأن يزيل جزء من هذا جزءًا من ذلك، وبالعكس، إلى أن يفنى الأقل بالكلية، ويبقى من الأكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحالات. لأنه يكون مزيلًا للجزء الأخير من الأقل، إلا أن الإمام إنما أورد هذا البرهان فيما إذا استحق المكلف عشرة أجزاء من الثواب، ثم فعل معصية استحق بها عشرة أجزاء من العقاب، فلا يرد عليه هذا. لكن يتجه أن البيان يختص بما إذا تساوى الاستحقاقات. والمعتزلة اضطربوا في مثله، وزعم أبو هاشم[1] أنه لا يجوز وقوع ذلك لأن المكلف إما في الجنة أو في النار. وأجيب بأنه يجوز أن يرجع جانب الثواب، فينزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله دار المقامة، أو يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص أحدهما، أو لا يثاب، ولا يعاقب. ويكون من أصحاب الأعراف[2] على ما ورد في الحديث. ويمكن دفع استدلال

---

(١) أبو هاشم: الجبائي، تقدمت ترجمته.

(٢) أصحاب الأعراف: قال الإمام البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ الآية ٤٦ من سورة الأعراف ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ﴾ أي على أعراف الحجاب أي أعاليه، وهو السور المضروب بينهما، جمع عرف مستعار من عرف الفرس، وقيل: العرف ما ارتفع من الشيء فإنه يكون لظهوره أعرف من غيره. ﴿رِجَالٌ﴾ طائفة من الموحدين قصّروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله سبحانه وتعالى فيهم ما يشاء. وقيل: قوم علت درجاتهم كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، أو الشهداء، أو خيار المؤمنين وعلمائهم، أو ملائكة يرون في صورة رجال (تفسير البيضاوي ١/ ٣٤٠).

الإمام[1] بأن الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثر حقيقي، وفناء بعد وجود. بل معنى إحباط الطاعة أو استحقاق الثواب أن الله تعالى لا يثيب عليها. ومعنى الموازنة أنه لا يثيب عليها، ولا يعاقب على المعصية بقدرها من غير أن يتحقق في الخارج استحقاقات بينها منافاة ومفاناة، وأما الثواب والعقاب فلا وجود لهما إلا في الآخرة، وحينئذٍ لا اجتماع بينهما ولا اندفاع. بل ذلك إلى حكم الله ومشيئته على وفق حكمته. والأقرب ما قال إمام الحرمين[2] إنه ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يربي وزرها على أجرها. فكان من حقهم أن يدرأوا بها جميع الكبائر، فإذا لم يفعلوا ذلك، بطل هذيانهم بتغالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها. ومما يجب التنبيه أنه لا فرق عندهم بين أن تكون المعاصي طارئة على الطاعات أو سابقة عليها، أو متخللة بينهما، وأن ما يوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما إذا كانت الكبيرة طارئة ليس بشيء.

[المبحث الثاني عشر]

[القول عن العفو في الصغائر والقول في الكبائر]

(قال: المبحث الثاني عشر: اتفقت الأمة[3] على العفو عن الصغائر مطلقًا، وعن الكبائر بعد التوبة، وعلى أنه لا عفو عن الكفر على اختلاف في الجواز عقلًا، واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة، فجوزه أصحابنا، بل أثبتوه، ومنعه المعتزلة سمعًا، وإن جاز عقلًا عند الأكثرين منهم. لنا على الجواز أن العقاب حقه. فله إسقاطه. وعلى الوقوع النصوص الناطقة: ﴿وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [الشورى: ٢٥]، ﴿وَيَعْفُوا عَن كَثِيرٍ﴾ [المائدة: ١٥]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦].

وفي الأحاديث أيضًا كثرة، والتخصيص بالصغائر أو بما بعد التوبة أو الحمل على تأخير العقوبات المستحقة، أو عدم شرع الحدود في غاية المعاصي، أو على ترك وضع الآصار عليهم. والفضائح في الدنيا، مع كونه عدولًا عن الظاهر بلا دليل ومخالفة لأقوال المفسرين وللأحاديث الصحيحة الصريحة مما لا يصح في البعض، إذ المغفرة بالتوبة لا يخص ما دون الشرك، ولا يلائم التعليق بالمشيئة، وباقي المعاني لا يناسب النفي عن الشرك).

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

(٣) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٤٠ ـ ٣٤١: المقصد الثامن: إن الله يعفو عن الكبائر.

ونطق الكتاب والسنّة بأن الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقًا، وعن الكبائر بعد التوبة، ولا يعفو عن الكفر قطعًا، وإن جاز عقلًا، ومنع بعضهم الجواز العقلي أيضًا لأنه مخالف لحكمة التفرقة بين مَن أحسن غاية الإحسان ومَن أساء غاية الإساءة وضعفه ظاهر. واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة. فجوزه الأصحاب، بل أثبتوه خلافًا للمعتزلة حيث منعوه سمعًا وإن جاز عقلًا عند الأكثرين منهم، حتى صرح بعض المتأخرين منهم بأن القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلًا قول أبي القاسم الكعبي[1]. لنا على الجواب أن العقاب حقه فيحسن إسقاطه مع أن فيه نفعًا للعبد من غير ضرر لأحد، وعلى الوقوع الآيات والأحاديث الناطقة بالعفو والغفران: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥]، ﴿أَوۡ يُوبِقۡهُنَّ بِمَا كَسَبُواْ وَيَعۡفُ عَن كَثِيرٖ ﴿٣٤﴾﴾ [الشورى: ٣٤]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر: ٥٣]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦]، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغۡفِرَةٖ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلۡمِهِمۡۖ﴾ [الرعد: ٦].

وفي الأحاديث كثرة. ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة لا يقال: يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر، أو عن الكبائر بعد التوبة، أو على تأخير العقوبات المستحقة، أو على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي، أو على ترك وضع الآصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الأمم السالفة، أو على ترك ما فعل ببعض الأمم من المسخ، وكتبه الآثام على الجباه، ونحو ذلك بما يفضحهم في الدنيا، لأنا نقول: هذا مع كونه عدولًا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للإطلاق بلا قرينة، وتخصيصًا للعام بلا مخصص، ومخالفة لأقاويل مَن يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريقًا بين الآيات والأحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦]... الآية.

فإن المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه. فلا تصح التفرقة بإثباتها لما دونه. وكذا تعم كل أحد من العصاة، فلا تلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر، على أن في تخصيصها إخلالًا بالمقصود، أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر، ويغفر جميع ما سواه، ولو كبيرة في الغاية، وأما باقي المعاني

---

(١) أبو القاسم الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، ولد في بلخ سنة ٢٧٣ هـ. أحد أئمة الاعتزال، وشيخ الفرقة الكعبية، توفي سنة ٣١٩ هـ (انظر ترجمته الوافية في الجزء الثاني).

المذكورة فربما يكون في الشرك أقوى على ما لا يخفى، فلا معنى للنفي، والمشهور في إبطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة أن قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم. فلا يتعلق بالمشيئة. واعترض بأن ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبًا كثواب المطيع بل بمقتضى الوعد، بمعنى أنه واجب أن يكون كما هو المذهب عندكم، ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة والعفو. ولو سلم، ففعل الله تعالى، وإن كان واجبًا عليه، يكون بمشيئته وإرادته. فيصح تعليقه بها.

والجواب: أن المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو أن العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه، ولا يجوز فعله. ثم الواجب، وإن كان فعله بالإرادة والمشيئة، لا يحسن في الإطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الدين. والوفاء بالنذر، لأنه إنما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك، على أنك إذا تحققت، فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك: يغفر ما دونه إن شاء، بل تقييدًا للمغفور له. بمنزلة قولك: يغفر لمن يشاء دون مَن لا يشاء، وهذا لا يكون في الواجب البتة، بل في المتفضل به كقولك: الأمير يخلع على مَن يشاء. بمعنى أنه يفعل ذلك، لكن بالنسبة إلى البعض دون البعض. وبهذا يندفع إشكال آخر، وهو أن المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع، لعدم العلم بوقوع المشيئة، بل على مجرد الجواز، وليس المتنازع. وقد يدفع بأنه لا بد من وقوع المشيئة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية. وهذا الدفع إنما يتم على رأي مَن يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه. ويجعل العفو عن الكفر جائزًا غير واقع. وعليه الأشاعرة وكثير من المتكلمين.

(قال: للمانعين عقلًا أن جواز العفو إغراء على القبيح فيمتنع. ورد بعد تسليم القاعدة بمنع كونه إغراء، بل مجرد احتمال العقوبة زاجر، فكيف مع الرجحان وشهادة النصوص).

تمسكت الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلًا، وهم البلخي[1]

(١) البلخي: هو أحمد بن سهل، أبو زيد البلخي، أحد كبار علماء الإسلام، جمع بين الشريعة والفلسفة، ولد في بلخ سنة ٢٣٥ هـ، وتوفي سنة ٣٢٢ هـ. من مصنفاته: «أجوبة أبي القاسم الكعبي»، «أجوبة أبي القاسم المؤدب»، «أجوبة أبي علي بن المظفر»، «أجوبة أهل فارس»، «أجوبة مسائل أبي الفضل السكري»، «اختيارات السير»، «أسامي الأشياء»، «أسماء الله وصفاته»، «الأسماء والكنى والألقاب»، «أقسام العلوم»، «إنشاء علوم الفلسفة»، «البحث عن التأويلات»، «جواب رسالة ابن منير الزيادي»، «الرد على عبدة الأصنام»، «رسالة السالفة إلى العاتب عليه»، «رسالة في حدود الفلسفة»، «رسالة الوراقة»، «السياسة الصغيرة»، «السياسة الكبيرة»، «شرائع الأديان»، «الشطرنج»، =

وأتباعه بأنه إغراء على القبيح، لأن المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح، وهذا قبيح يمتنع إسناده إلى الله تعالى. وأجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بأن مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرًا للعاقل عن ارتكاب الباطل، فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها، بل وقوعه في الجملة، وبالنسبة إلى مَن لا يعلمه إلا الله مظنة للإغراء ومفضية إلى الاجتراء، أَلَا ترى أن قبول التوبة مع وجوبه عندكم، وعزم كل أحد عليها غالبًا ليس بإغراء، والتردد في نيل توفيقها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو؟

فإن قيل: ترك العفو أدعى إلى الطاعة، فيكون لطفًا فيجب، فيمتنع العفو.

قلنا: منقوض بقبول التوبة وتأخير العقوبة وإن ادعى وجه مفسدة في تركهما منعنا انتفاءه في ترك العفو. فإن في العفو لطفًا بالبعد في تأدية وظيفة مزيد لثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة.

(قال: وسمعًا بالنصوص الواردة في وعيد الفساق، فإن الخلف والكذب نقص بالاتفاق، ورد بأنهم داخلون في عمومات الوعد. والخلف في الوعد باطل بالإجماع، بخلاف الخلف في الوعيد. فإنه كرم جوزه البعض. نعم حديث لزوم الكذب وتبديل القول مشكل فالأولى القول بإخراجهم من عموم اللفظ، وبأنه ليس نسخًا ليمتنع في الخبر، وأما القول بأن الكذب يجري في المستقبل فضعيف جدًا. وكذا القول بأن صدق كلامه عندنا أزلي، فلا يتغير. والكذب عندكم إنما امتنع لقبحه ولا قبح هٰهنا لتوقف العفو عليه. كمن أخبر أنه يقتل زيدًا غدًا، فلم يقتله. وذلك لأن أزلية الصدق تقتضي ترك العفو. وجواز الكذب في إخباره يفضي إلى مفاسد لا تحصى).

تمسك القائلون بجواز العفو عقلًا، وامتناعه سمعًا، وهم البصريون من المعتزلة، وبعض البغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق وأصحاب الكبائر إما بالخصوص كقوله تعالى في آكل أموال الناس: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ [النساء: ٣٠].

= «صناعة الشعر»، «الصورة والمصور»، «العتاك والنساك»، «عصم الأنبياء»، «فضل صناعة الكتابة»، «فضل مكة على سائر البقاع»، «فضيلة علم الأخبار»، «فضيلة علوم الرياضيات»، «القرابين والذبائح»، «قوارع القرآن»، «كتاب كمال الدين»، «ما غاب من غريب القرآن»، «ما يصح من أحوال النجوم»، «المصادر»، «مصالح الأبدان والأنفس»، «منية الكتاب»، «النحو والصرف»، «نظم القرآن»، «النوادر في فنون شتى»، «كتاب الوصية»، «كتاب في سورة الحمد». وغير ذلك (كشف الظنون ٥/ ٥٩).

وفي التولي عن الزحف: ﴿وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ١٦٢؛ الأنفال: ١٦] وفي تعدي حدود المواريث: ﴿يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤].

وإما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود. وإذا تحقق الوعيد. فلو تحقق العفو، وترك العقوبة بالنار، لزم الخلف في الوعيد والكذب في الإخبار. واللازم باطل فكذا الملزوم.

وأجيب بأنهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر. والخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم وفاقًا، بخلاف الخلف في الوعيد، فإنه ربما يعد كرمًا. والقول بالإحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر، فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفًا مذمومًا ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك؟

والدفع بأنه لو صح أن يخلف الوعيد لصح أن يسمى مخلفًا، ليس بشيء لأن كثيرًا من أفعاله بهذه الحيثية. أعني لا يصح إطلاق اسم الفاعل منها عليه، لإيهام النقص. كما أنه يتكلم بالمجاز، ولا يسمى متجوزًا. وكذا لا يسمى ماكرًا ومستهزئًا، ونحو ذلك، بل مع أنه ينجز وعد الثواب لا يسمى منجزًا. نعم لزوم الكذب في إخبار الله تعالى، مع الإجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه مشكل. فالجواب الحق أن مَن تحقق العفو في حقه يكون خارجًا عن عموم اللفظ، بمنزلة الثابت.

فإن قيل: صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص تدل على إرادة كل فرد مما يتناوله اللفظ، بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص. فإخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخًا، وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب. وإنما التخصيص هو الدلالة على أن المخصوص غير داخل في العموم، ولا يكون ذلك إلا بدليل متصل.

قلنا: ممنوع، بل إرادة الخصوص من العام، والتقييد من المطلق شائع من غير دليل متصل. ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك، وإن كان متراخيًا بيان لا نسخ. وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية[1]، والقدماء من الحنفية[2]. وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك إلى المعتزلة إلا أن المتأخرين منهم يعدون ذلك نسخًا، ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلًا، ويجوزون الخلف في الوعيد. ويقولون: الكذب يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد. فإن الإخبار بالشيء على خلاف ما هو

(١) الشافعية: أصحاب الإمام محمد بن إدريس الشافعي (تقدم الحديث عنهم في هذا الجزء).

(٢) الحنفية: أصحاب الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت، صاحب مدرسة الرأي في الفقه الإسلامي (تقدم الحديث عنهم في هذا الجزء).

كذب سواء كان في الماضي أو في المستقبل. قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ﴾ [الحشر: ١١]، ثم قال: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١١﴾ لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ﴾ [الحشر: ١١، ١٢].

على أن المذهب عندنا أن إخبار الله تعالى أزلي لا يتعلق بالزمان، ولا يتغير بتغيير المخبر به على ما سبق في بحث الكلام.

فإن قيل: فعليه ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص.

قلنا: لا، بل يجري على عمومه في حق العمل. بل وفي حق وجوب اعتقاد العموم، دون فرضيته. وهذا البحث مستوفى في أصول الفقه. وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة[1] بعض البسط، وللإمام الرازي هٰهنا جواب إلزامي وهو أن صدق كلامه لما كان عندنا أزليًا، امتنع كذبه، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. وأما عندكم فإن امتنع كذبه لكونه قبيحًا فلم قلتم: إن هذا الكذب قبيح، وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم؟ وهذا كمن أخبر أنه يقتل زيدًا غدًا ظلمًا، ففي الغد، إما أن يكون الحسن قتله، وهو باطل، وإما ترك قتله، وهو الحق. لكنه لا يوجد إلا عند وجود الكذب. وما لا يوجد الحسن إلا عند وجوده حسن قطعًا. فهذا الكذب حسن قطعًا، ويمكن دفعه بأن الكذب في إخبار الله تعالى قبيح وإن تضمن وجوهًا من المصلحة، وتوقف عليه أنواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن في الإسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد. وهٰهنا بطلان ما وقع عليه الإجماع من القطع بخلود الكفار في النار. فإن غاية الأمر شهادة النصوص القاطعة بذلك. وإذا جاز الخلف، لم يبق القطع إلا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦].

وغير ذلك من الآيات. ووجه التفرقة أن العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب، ورجاء رحمة، وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعًا للهوى، بخلاف الكافر. وأيضًا الكفر مذهب، والمذهب يعتقد للأبد، وحرمته لا تحتمل الارتفاع أصلًا.

(١) التبصرة: هو كتاب «تبصرة الأدلة في الكلام» للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٠٨ هـ. جمع فيه ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية وبين ما كان عليه مشايخ أهل السنّة وأبطل مذاهب خصومهم معرضًا عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل (كشف الظنون ١/ ٣٣٧).

فكذلك عقوبته، بخلاف المعصية، فإنها لوقت الهوى والشهوة، وأما مَن جوز العفو عقلًا، والكذب في الوعيد، إما قولًا لجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن، أو بأنه لا كذب بالنسبة إلى المستقبل، فمع صريح إخبار الله تعالى بأنه لا يعفو عن الكافر، ويخلده في النار. فجواز الخلف، وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل. ولما كان هذا باطلًا، علم أن القول بجواز الكذب في إخبار الله تعالى باطل قطعًا.

(قال: خاتمة: قد اشتهر من المعتزلة أن الفاسق مخلد، وإن عدم القطع بعقابه إرجاء. لكن ينبغي أن يكون هذا مذهب البعض، إذ المختار عند الأكثرين هو أن الكبائر إنما تسقط الطاعات إذا زاد عقابها على ثوابها. وذلك في علم الله. واضطربوا فيما إذا تساويا، وصرحوا بجواز العفو عقلًا وشرعًا عند البصرية، وبعض البغدادية، وعقلًا عند غير الكعبي).

من مذهب المعتزلة أن صاحب الكبيرة ـ بدون التوبة ـ مخلد في النار وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة. ولم يفرقوا بين أن تكون الكبيرة واحدة أو كثيرة، واقعة قبل الطاعات أو بعدها أو بينها. وجعلوا عدم القطع بالعقاب، وتفويض الأمر إلى أن الله تعالى يغفر إن شاء ويعذب إن شاء على ما هو مذهب أهل الحق إرجاء. بمعنى أنه تأخير للأمر وعدم جزم بالعقاب أو الثواب. وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة من المرجئة. وقد قيل له: من أين أخذت الإرجاء؟

فقال: من الملائكة عليهم السلام. ﴿قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢].

وإنما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب أصلًا، وإنما العذاب والنار للكفار، وهذا تفريط. كما أن قول الوعيدية إفراط. والتفويض[١] إلى الله تعالى وسط بينهما كالكسب[٢] بين الجبر والقدر. ونحن نقول: ينبغي أن يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم. والمختار خلافه، لأن مذهب الجبائي[٣] وأبي هاشم[٤]، وكثير من المحققين ـ وهو اختيار المتأخرين ـ أن الكبائر إنما تسقط الطاعات، وتوجب دخول النار إذا زاد عقابها على ثوابها، والعلم بذلك مفوض إلى الله تعالى. فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم عليه غلبة الأوزار، لم

(١) التفويض: قيل: هو ترك اختيار ما فيه الخطر إلى اختيار المدبر تعالى العالم بمصلحة الخلق.
(٢) الكسب: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «الكسب» في هذا الجزء.
(٣) الجبائي: أبو علي الجبائي، تقدمت ترجمته. (٤) أبو هاشم: الجبائي، تقدمت ترجمته.

يحكم بدخوله النار، بل إذا زاد الثواب يحكم بأنه لا يدخل النار أصلًا. واضطربوا فيما إذا تساوى الثواب والعقاب، وصرّحوا بأن هذا بحسب السمع. وأما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها، إلا عند الكعبي[١]. وذكر إمام الحرمين[٢] في الإرشاد[٣] أن مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلًا وشرعًا. ولقد مننا بهذا على المعتزلة أن أدركوا، ونهجنا لهم منهاجًا أن سلكوا. وإلا فمن لهم بعصمة تنجي أو توبة ترجى.

[المبحث الثالث عشر]

[القول في الشفاعة لأهل الكبائر]

(قال: المبحث الثالث عشر[٤]: يجوز عندنا الشفاعة لأهل الكبائر في حقها، لما سبق من دلائل العفو، وما تواتر معنى من ادخار الشفاعة لأهل الكبائر. وقد يستدل بعموم قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [محمد: ١٩].

وبأن أصل الشفاعة ثابت بالنص والإجماع، وليست حقيقة لطلب المنافع على ما يراه المعتزلة، وإلا لكنا شافعين للنبيّ ﷺ حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته. بل لإسقاط المضاد. وعندكم لا عقاب مع التوبة، ولا صغيرة مع اجتناب الكبيرة، فتعين كونها لإسقاط الكبائر. تمسكت المعتزلة بوجوه:

الأول: عمومات نفي الشفاعة مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨]، ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٨]، ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [آل عمران: ١٩٢].

والجواب: بعد تسليم عموم الأزمان والأحوال التخصيص بالكبائر جمعًا بين الأدلة على أن الظلم المطلق هو الكفر، ونفي الناصر لا ينفي الشفيع.

---

(١) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، أحد أئمة المعتزلة، ورئيس الفرقة الكعبية، توفي سنة ٣١٩ (تقدمت ترجمته في الجزء الثاني).

(٢) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

(٣) الإرشاد: هو كتاب «الإرشاد في الكلام» للإمام أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشهير بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ (كشف الظنون ١/٦٨).

(٤) انظر شرح المواقف ٨/٣٤١ ـ ٣٤٢: المقصد التاسع: في شفاعة محمد ﷺ.

الثاني: آيات تنفي شفاعة صاحب الكبيرة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [غافر: ٧].

والجواب: أن الفاسق مرتضى من جهة الإيمان والمراد تابوا عن الشرك، لأن مَن تاب عن المعاصي وعمل صالحًا فطلب مغفرته عبث، أو طلب لترك الظلم.

الثالث: آيات خلود الفساق. وقد مر.

الرابع: الإجماع على صحة اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد ﷺ.

والجواب: إن أهلية شفاعته على تقدير العصيان إنما هو بالطاعة والإيمان).

في الشفاعة يدل على ثبوتها النص والإجماع. إلا أن المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات.

وعندنا يجوز لأهل الكبائر أيضًا في حط السيئات، إما في العرصات، وإما بعد دخول النار، لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة، ولما اشتهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاعة لأهل الكبائر، كقوله عليه السلام: «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1] وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم، فليس للعفو والشفاعة كثير معنى. وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [محمد: ١٩].

أي لذنوب المؤمنين، فيعم الكبائر وبقوله تعالى في حق الكفار: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٨].

فإن مثل هذا الكلام إنما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم، فيقصد تقبيح حال الكفرة. وتخييب رجائهم، بأنهم ليسوا كذلك. إذ لو لم تنفع الشفاعة أحدًا لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم. لكنه مع هذا التكلف لا يفيد إلا ثبوت أصل الشفاعة ولا نزاع فيه. نعم لو تم ما ذكره بعض أصحابنا من أن الشفاعة لا يجوز أن

---

(١) أخرجه أبو داود في السنة باب ٢١، والترمذي في القيامة باب ١١، وابن ماجه في الزهد باب ٣٧، وأحمد في المسند ٣/ ٢١٣. وأبو نعيم في تاريخ أصبهان ١/ ١٦٣، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ١٠/ ٤٨٨، وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق ٤/ ٢٨٢. وفي لفظ آخر: قال رسول الله ﷺ: «إني اختبىء دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة» أخرجه البخاري في التوحيد باب ٣١، والدعوات باب ١، ومسلم في الإيمان حديث ٣٣٤ ـ ٣٤٥، والترمذي في الدعوات باب ١٣٠، وابن ماجه في الزهد باب ٣٧، والدارمي في السير باب ٢٨، والرقاق باب ٨٥، ومالك في القرآن حديث ٢٦، وأحمد في المسند ١/ ٢٨١، ٢٩٥، ٢/ ٢٧٥، ٣٨١، ٣٩٦، ٤٢٦، ٣/ ١٣٤، ٢٠٨، ٢١٨، ٢١٩، ٢٥٨، ٢٧٦، ٢٩٢، ٣٨٤، ٣٩٦، ٥/ ١٤٥، ١٤٨.

تكون حقيقية لزيادة المنافع، بل لإسقاط المضار فقط. والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر، فتعين أن تكون لإسقاط الكبائر لكان في إثبات أصل الشفاعة إثبات المطلوب. إلا أن غاية متشبثهم في ذلك هو أن الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حق النبيّ عليه السلام حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته. واللازم باطل وفاقًا. واعترض بأنه يجوز أن يعتبر فيها زيادة قيد، ككون الشفيع أعلى حالًا من المشفوع له، أو كون زيادة المنافع محصولة البتة لسؤاله وطلبه.

وأجيب بأن الشفيع قد يشفع لنفسه، فلا يكون أعلى، وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤول، فضلًا عن أن يكون لأجل سؤاله.

فإن قيل: إطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل إلى إنكاره كقول الشاعر:

فذاك فتى إن تأته في صنيعةٍ إلى ما له لم تأته بشفيعِ[1]

وكما في منشور دار الخلافة لسلطان محمود[2]: وَلَّيْنَاكَ كورة خراسان، ولقَّبْنَاكَ بيمين الدولة، وأمين الملة بشفاعة أبي حامد الإسفراييني[3].

قلنا: نعم، لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا. احتجت المعتزلة بوجوه:

الأول: الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية، فيخص المطيع والتائب بالإجماع، فتبقى حجة فيما وراء ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٤٨] الآية. والضمير في: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨] و﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ١٢٣]، للنفس المبهمة العامة. وكقوله تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤]. وكقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، أي يجاب. يعني لا شفاعة أصلًا على طريقة قوله:

ولا ترى الضب بها ينجحر[4]

(١) البيت من الطويل، وهو للحطيئة في ديوانه ص ١٨٤، وشرح عمدة الحافظ ص ٣٥٢.

(٢) سلطان محمود: هو محمود بن سبكتكين الغزنوي: فاتح الهند وأحد كبار القادة، امتدت سلطنته من أقاصي الهند إلى نيسابور، لُقِّب في الأيام القادرية بيمين الدولة وأمين الملة وكهف الإسلام والمسلمين توفي سنة ٤٢١ هـ (وفيات الأعيان ٢/ ٨٤، البداية والنهاية ٢/ ٢٧، الأعلام ٧/ ١٧).

(٣) أبو حامد الإسفراييني: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٤) صدر البيت: =

وكقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢].

الثاني: ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقًا كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]. فإنه ليس بمرتضى. أو مفهومًا كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [غافر: ٧]، ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾ [غافر: ٧]. ولا فارق بين شفاعة الملائكة والأنبياء.

الثالث: ما سبق من الآيات المشعرة. بخلود الفساق. ولو كانت شفاعة لما كان خلود.

الرابع: الإجماع على الدعاء بقولنا: اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد. ولو خصت الشفاعة لأهل الكبائر، لكان ذلك دعاء بجعله منهم.

والجواب عن الأول: بعد تسليم العموم في الأزمان والأحوال أنها تختص بالكفار جمعًا بين الأدلة على أن الظالم على الإطلاق هو الكافر، وأن نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لأنها طلب على خضوع، والنصرة ربما تنبىء عن مدافعة ومغالبة. هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب، لا لسلب العموم. وقد سبق مثل ذلك.

وعن الثاني: بأنا لا نسلم أن مَن ارتضى لا يتناول الفاسق، فإنه مرتضى من جهة الإيمان والعمل الصالح، وإن كان مبغوضًا من جهة المعصية، بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل، أو الجور، فإنه ليس بمرتضى عند الله تعالى أصلًا لفوات أصل الحسنات وأساس الكمالات. ولا نسلم أن الذين تابوا لا يتناول الفاسق فإن المراد تابوا عن الشرك، إذ لا معنى لطلب مغفرة مَن تاب عن المعاصي وعمل صالحًا عندكم لكونه عبثًا أو طلبًا لترك الظلم بمنع المستحق حقه. هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه.

وعن الثالث: بما سبق في مسألة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة.

وعن الرابع: أن المراد «اجعلنا من أهل الشفاعة» على تقدير المعاصي كما في قولنا: اجعلنا من أهل المغفرة وأهل التوبة. وتحقيقه أن المتصف بالصفات إذا اختص بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون البعض، لم يكن استدعاء أهلية تلك الكرامة، إلا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة. ألا يرى أن المعالجة، وإن لم تكن إلا

= لا تـفـزع الأرنـب أهـوالـهـا

والبيت من السريع وهو لابن أحمر في ديوانه ص ٦٧، وأمالي المرتضى ١/٢٢٩، وخزانة الأدب ١٠/١٩٢، وبلا نسبة في خزانة الأدب ١١/٣١٣، والخصائص ٣/١٦٥، ٣٢١.

للمريض لكن قولك: اللهم اجعلني من أهل العلاج ليس طلبًا للمرض، بل لقوة المزاج. فكذا هٰهنا الشفاعة، وإن اختصت بأهل الكبائر، لكن منشأها الإيمان، وبعض الحسنات التي تصير سببًا لرضى الشفيع عنه، وميله إليه. وبهذا يخرج الجواب عما قالوا إن مَن حلف بالطلاق أن يعمل ما يجعله أهلًا للشفاعة أنه يؤمر بالطاعات، لا المعاصي.

(خاتمة: الكبيرة المعصية التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين. وقيل: التي توعد عليها الشارع بخصوصها. وقيل: الشرك، والقتل، والقذف، والزنا والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم والعقوق والإلحاد في الحرم، وقد يراد أكل الربا والسرقة وشرب الخمر).

ظاهر قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].

يدل على أن الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات، لا كما قيل إن كل سيئة فهي بالنسبة إلى ما فوقها صغيرة، وبالنسبة إلى ما تحتها كبيرة، لأنه لا يتصور حينئذٍ اجتناب الكبائر إلا بترك جميع المنهيات، سوى واحدة هي دون الكل، وأنى للبشر ذلك. فمن هٰهنا ذهب بعضهم إلى تفسير الكبيرة بأنها التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين، أو التي توعد عليها الشارع بخصوصها. وبعضهم إلى تعيين الكبائر، ففي رواية ابن عمر رضي الله تعالى عنها أنها: الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم. وزاد في رواية أبي هريرة: أكل الربا. وفي رواية علي: السرقة، وشرب الخمر[1].

[المبحث الرابع عشر]

[في التوبة]

(قال: المبحث الرابع عشر: في التوبة[2]).

---

(١) رُوي حديث الكبائر بطرق وأسانيد متعددة، انظر: البخاري في الأدب باب ٦، ٤، والأيمان باب ١٦، والديات باب ٢، والاستتابة باب ١، والشهادات باب ١٠، ومسلم في الإيمان حديث ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، وأبو داود في الأدب باب ١٢٠، والوصايا باب ١٠، والترمذي في تفسير سورة ٤، باب ٤، ٦، ٧، والبر باب ٤، والشهادات باب ٣، والبيوع باب ٣، والنسائي في التحريم باب ٣، والقسامة باب ٤٨، والزكاة باب ١، والدارمي في الديات باب ٩، وأحمد في المسند ٢/ ١٦٤، ٢٠١، ٢١٤، ٢١٦، ٣/ ١٣١، ١٣٤، ٤٩٥، ٥/ ٣٦، ٣٨، ٤١٣، ٤١٤.

(٢) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٤٢ ـ ٣٤٥: المقصد العاشر: في التوبة.

النَّدم على المعصية لكونها معصية. وهل الندم لخوف النار، أو طمع الجنة، ولقبح المعصية مع غرض آخر، وعند مرض مخوف توبة؟ فيه تردد، وقد يزاد قيد العزم على الترك في الاستقبال، ويزاد على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة، لم يشترط العزم على الترك. والظاهر أنه للبيان، دون الاحتراز. ومعنى الندم الأسف والحزن، وتمنى كونه لم يفعل. وعلامته طول الحسرة والبكاء. واكتفى المعتزلة باعتقاد أنه إساءة، وأنه لو أمكنه رد المعصية، لردها. لأن أهل الجنة يندمون على تقصيرهم، ولا حزن. ولأن العاصي مكلف بالتوبة دائمًا. وقد لا يمكنه تحصيل الحزن).

وهي في اللغة الرجوع. يقال: تاب وناب أو أناب إذا رجع. فإذا أسند إلى العبد، أريد رجوعه عن الزلة إلى الندم. وإذا أسند إلى الله تعالى، أريد رجوع نعمه وألطافه إلى عباده.

وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية، وقيد بذلك، لأن الندم على المعصية لإضرارها ببدنه، أو إخلالها بعرضه أو ماله، أو نحو ذلك لا تكون توبة. وأما الندم لخوف النار، أو طمع الجنة، هل تكون توبة؟ فيه تردد مبني على أن ذلك هل يكون ندمًا عليها لقبحها ولكونها معصية أم لا؟ وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض آخر. والحق أن جهة القبح إن كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة. وإلا فلا، كما إذا كان الغرض مجموع الأمرين، لا كل واحد منهما. وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على أن ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية أم لا؟ بل للخوف، كما في الآخرة عند معاينة النار، فيكون بمنزلة إيمان اليأس.

والظاهر من كلام النبيّ عليه السلام قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت. ومعنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل، وتمني كونه لم يفعل. ولا بد من هذا للقطع بأن مجرد الترك كالماجن إذا مل مجونه فاستروح إلى بعض المباحات ليس توبة. ولقوله عليه السلام: الندم توبة[1]. وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل. واعترض بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول أو جنون أو موت، ونحو ذلك. وقد لا يقتدر عليه لعارض آفة، كخرس في القذف، وشلل أوجب في الزنا، فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الإشعار بالقدر والاختيار. فأجيب بأن المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار، حتى لو سلب القدرة لم يشترك العزم على الترك. بهذا يشعر كلام إمام الحرمين حيث قال: إن العزم على ترك المعاودة إنما يقارن

---

(١) أخرجه ابن ماجه في الزهد باب ٣٠، وأحمد في المسند ١/ ٣٧٦، ٤٢٣، ٤٣٣.

التوبة في بعض الأحوال، ولا يطرد في كل حال، إذ العزم إنما يصح فيمن يتمكن من مثل ما قدمه. ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا، ولا من الأخرس العزم على ترك القذف. فما ذكر في المواقف[١] من أن قولنا: «إذا قدر» لأن من سلب القدرة على الزنا، وانقطع طمعه عن عود القوة إذا عزم على تركه، لم يكن ذلك توبة منه، ليس على ما ينبغي لإشعاره بأن العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل. وبأن الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة، لكن لا بد من أمر ثالث هو بقاء القدرة. وكلام الإمام[٢] وغيره أن عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم، بل لا يصح. ويكفي مجرد الندم. لا يقال: مراد المواقف أن مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة، لأنا نقول: هذا لغو[٣] من الكلام، لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة. وقد يتوهم أن تقديره القدرة قيد للترك، لا للعزم. أي يجب العزم على أن لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على مَن عرض له الآفة أن يعزم على أن لا يفعل لو فرض وجود القدرة. بهذا يشعر ما قال في المواقف أن الزاني المجبوب إذا ندم وعزم على أن لا يعود على تقدير القدرة، فهو توبة عندنا، خلافًا لأبي هاشم[٤]. ثم التحقيق أن ذكر العزم إنما هو للتقدير والبيان، لا التقييد والاحتراز. إذ النادم على المعصية لقبحها لا يخرج عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار.

هذا وقد شاع في عرف العوام إطلاق اسم التوبة على الاستئناف وإظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل. وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والأسف على ما مضى، وعلامته طول الحسرة والحزن، وانسكاب الدموع. ومَن نظر في باب التوبة من

---

(١) قال في المواقف: التوبة هي الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها، فقولنا: من حيث هي معصية لأن مَن ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل والإخلال بالمال والعرض لم يكن تائبًا شرعًا. وقولنا: مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك ولذلك ورد في الحديث: «الندم توبة». وقولنا: إذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه إذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه (شرح المواقف ٨/ ٣٤٢ ـ ٣٤٣).

(٢) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٣) اللغو: ما لا يعتدّ به من كلام وغيره ولا يُحصل منه على فائدة ولا نفع، يقال: لغا في القول لغوًا: أخطأ وقال باطلًا، ومنه اللغو في اليمين وهو ما لا يقصد عليه القلب، مثل قول القائل: لا والله، وبلى والله، وفي القرآن الكريم: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥، المائدة: ٨٩]، ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝٣﴾ [المؤمنون: ٣]، ﴿وَإِذَا مَرُّوا۟ بِٱللَّغْوِ مَرُّوا۟ كِرَامًا﴾ [الفرقان: ٧٢] (المعجم الوجيز ص ٥٦٠).

(٤) أبو هاشم: الجبائي، تقدمت ترجمته.

كتاب الإحياء للإمام حجة الإسلام[١]، وتأمل فيما يرى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة أمر التوبة. والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الإيمان، وجزموا بالدخول، بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا، هونوا أمر التوبة حتى اعتقد عوامهم أنه يكفي مجرد قول العاصي: تبت ورجعت. وخواصهم أنه يكفي أن يعتقد أنه أساء، وأنه لو أمكنه رد تلك المعصية، لردها. ولا حاجة إلى الأسف والحزن، لأن أهل الجنة يندمون على تقصيرهم، ولا حزن. وإنما الحزن لتوقع الضرر، ولا ضرر مع الندم. ولأن العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت، ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن، فيلزم تكليف ما لا يطاق.

(قال: وهي واجبة عندنا سمعًا لقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [النور: ٣١].

وعند المعتزلة عقلًا لما فيها من دفع الضر، ووجوبها على الفور. فأثام التارك متلاحقة، وقبولها ثابت عندنا بدليل ظني، وواجب عند المعتزلة ذهابًا إلى أن العقاب بعد التوبة ظلم. لأن مَن بالغ في الاعتذار إلى مَن أساء إليه، سقط ذنبه. ولأن التكليف باقٍ، وهو تعريض للثواب. ولا يتصور إلا بسقوط العقاب. ولا طريق سوى التوبة. وضعفه ظاهر. ثم سقوط العقوبة عند أكثر المعتزلة بنفس التوبة. وعند بعضهم بكثرة ثوابها. وعندنا بمحض الكرم. والتوبة الصحيحة عبادة لا يبطل ثوابها بمعاودة الذنب. والتوبة ثانيًا عبادة أخرى).

لا نزاع في وجوب التوبة. أما عندنا فسمعًا لقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [النور: ٣١]، ﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨].

ونحو ذلك. وأما عند المعتزلة فعقلًا لما فيها من دفع ضرر العقاب. ولما أن الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح. وهذا يتناول الصغائر أيضًا، فيكون حجة على البهشمية[٢] القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعًا لا عقلًا، لسقوط عقوبتها. ثم

(١) هو كتاب «إحياء علوم الدين» للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي المتوفى بطوس سنة ٥٠٥ هـ. وهو من أجل كتب المواعظ وأعظمها حتى قيل فيه إنه لو ذهبت كتب الإسلام وبقي لأغنى عما ذهب. وهو مرتب على أربعة أقسام: ربع العبادات وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات، في كل منها عشرة كتب (كشف الظنون ١/ ٢٣).

(٢) البهشمية: فرقة من المعتزلة من أصحاب أبي هاشم الجبائي، انفرد أبو هاشم عن أبيه أبي علي الجبائي بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفًا للإجماع والحكمة، وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالمًا بقبحه، ولا توبة مع عدم القدرة، ولا يتعلق علم واحدٍ بمعلومين على التفصيل، ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٤٧).

المصرح في كلام المعتزلة أن وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه بتأخير ساعة إثم آخر يجب التوبة عنه، وهلم جرا. حتى ذكروا أن بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبيرتان: المعصية، وترك التوبة. وساعتين أربع الأوليان، وترك التوبة عن كل منهما. وثلاث ساعات ثمان، وهكذا. وأما قبول التوبة، فلا يجب عندنا إذ لا وجوب على الله تعالى. وهي ثبت سمعًا ووعدًا؟. . .

قال إمام الحرمين[1]: نعم، بدليل ظني، إذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل. وعند المعتزلة يجب، حتى قالوا: إن العقاب بعد التوبة ظلم. لكن بمقتضى الجود على رأي البغدادية، وبمقتضى العدل والحكمة على رأي الجمهور. واحتجوا بأن العاصي قد بذل وسعه في التلافي، فيسقط عقابه، كمن بالغ في الاعتذار إلى مَن أساء إليه سقط ذمه بالضرورة، وبأن التكليف باقٍ، وهو تعريض للثواب. ولا يتصور إلا بسقوط العقاب، فوجب أن يكون له ملخص من العقاب، وليس غير التوبة، فوجب أن يكون ملخصًا، وأكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعي القطع بأن مَن أساء إلى غيره، وانتهك حرماته، ثم جاء معتذرًا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره، بل الخيرة إلى ذلك الغير، إن شاء صفح، وإن شاء جازاه.

وأما احتجاجنا بالإجماع على الابتهال إلى الله تعالى في وجوب قبول التوبة، وعلى وجوب شكره على ذلك، فربما يدفع بأن المسؤول هو استجماعها بشرائط القبول. فإن الأمر فيه خطير. ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه إحسانًا في نفسه، كتربية الوالد لولده، يجب شكرها مع وجوبها. ثم اختلفوا في مسقط العقوبة. فعند أكثر المعتزلة بنفس التوبة، وعند بعضهم بكثرة ثوابها، إذ لو كان بنفس التوبة، لسقط بتوبة لملجأ، ويندم العاصي عند معاينة النار. ورد بمنع الندم في صورة الإلجاء، ويمنع كونه للقبح في صورة المعاينة. واحتج الأكثرون بأنه لو كان بكثرة الثواب، لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون أخرى، لأن نسبة كثرة الثواب إلى الكل على السوية. ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في إسقاط عقابها، كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها. واللازم باطل للقطع بأن مَن تاب عن المعاصي كلها، ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب. وأما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلًا، ولا تبطل بمعاودة الذنب، ثم إذا تاب عنه ثانيًا يكون عبادة أخرى.

---

(١) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

فإن قيل: فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات، المعصوم عن المعاصي، والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره، من غير عبادة أصلًا، والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة، والمؤمن التائب عن المعاصي واحد، وهو التفويض إلى مشيئة الله تعالى من غير قطع بالثواب أو العقاب. فلا رجاء من الطاعة والتوبة، ولا خوف من المعصية والإصرار. وهذه جهالة جاهلة، ومكابرة تائهة.

قلنا: حكم الكل واحد في أنه لا يجب على الله تعالى في حقهم شيء. لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات. ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعد على اختلاف دركات. لكن مع احتمال العفو احتمالًا مرجوحًا، فأين التساوي، وانقطاع الخوف والرجاء. نعم، خوفنا لا ينهي إلى حد اليأس والقنوط، إذ لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون.

ثم اختلفت المعتزلة في أنه إذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة، هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي أبطله تلك المعصية؟ فقال أبو علي[1]، وأبو هاشم[2]: لا، لأن الطاعة تنعدم في الحال. وإنما يبقى استحقاق الثواب، وقد سقط، والساقط لا يعود.

وقال الكعبي[3]: نعم، لأن الكبيرة لا تزيل الطاعة، وإنما تمنع حكمها، وهو المدح والتعظيم، فلا تزيل ثمرتها. فإذا صارت بالتوبة كأن لم تكن، ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس إذا زال الغيم.

وقال بعضهم، وهو اختيار المتأخرين: لا يعود ثوابه السابق، لكن تعود طاعته السالفة مؤثرة في استحقاق ثمراته، وهو المدح. والثواب في المستقبل بمنزله شجرة أحرقت النار أغصانها وثمارها، ثم انطفأت النار، فإنه يعود أصل الشجرة وعروقها إلى خضرتها وثمرتها.

---

(١) أبو علي الجبائي: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، توفي سنة ٣٠٣ هـ (تقدمت ترجمته).

(٢) أبو هاشم الجبائي: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أبو هاشم المعتزلة، توفي سنة ٣٢١ هـ (تقدمت ترجمته).

(٣) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، أبو القاسم، أحد أئمة الاعتزال، وشيخ الفرقة الكعبية، توفي سنة ٣١٩ هـ (تقدمت ترجمته).

(قال: ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر الذنب خلافًا للقاضي[1] والجبائي، ولا تعميمها).

المعصية، لأنه قد أتى بما كلف به، وخرج عن عهدته خلافًا للقاضي منا، وأبي علي من المعتزلة. وشبهتهما أنه لو لم يندم كلما ذكرها، لكان مشتهيًا لها، فرحًا بها، وذلك إبطال للندم، ورجوع إلى الإصرار.

والجواب المنع، إذ ربما يضرب عنها صفحًا من غير ندم عليها، ولا اشتهاء لها، وابتهاج بها. ولو كان الأمر كما ذكر، لزم أن لا تكون التوبة السابقة صحيحة.

وقال القاضي: إنه إن لم يجدد ندمًا، كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها، والتوبة الأولى مضت على صحتها، إذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها.

(قال: ولا تعميمه لتصح للإجماع على صحة إسلام مَن أصر على بعض معاصيه. ولأن حقيقتها الرجوع والندم والعزم، وقد وجدت.

وقال أبو هاشم: يجب أن يكون الندم لقبحها، وهو شامل للكل، ورد بأن الشامل للكل هو القبح، لا قبحها).

المذهب أنه تصح التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على بعض، خلافًا لأبي هاشم لنا الإجماع على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره، مع استدامة بعض المعاصي، صحت توبته وإسلامه، ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية. وأيضًا ليست التوبة عن تلك المعاصي إلا الرجوع عنها والندم عليها، والعزم على أن يعاودها، وقد وجدت. وشبهة أبي هاشم الندم عليها يجب أن يكون لقبحها، وهو شامل للمعاصي كلها، فلا يتحقق الندم على قبيح مع الإصرار على قبيح.

وأجيب بأن الشامل للكل هو القبح، لا قبحها. والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد[2] هو أن الدواعي إلى الندم عن القبائح، وإن اشتركت في كون الندم على القبيح

---

(١) القاضي: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري، القاضي أبو بكر الباقلاني المتكلم الأشعري، سكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٠٣ هـ، من تصانيفه: «إعجاز القرآن»، «الانتصار»، «كشف أسرار الباطنية»، «الملل والنحل»، «مناقب الأئمة»، «نهاية الإيجاز في رواية الإعجاز»، «هداية المسترشدين» في الكلام (كشف الظنون ٦/ ٥٩، وفيات الأعيان ١/ ٤٨١، قضاة الأندلس ص ٣٧ ـ ٤٠، تاريخ بغداد ٥/ ٣٧٩، دائرة المعارف الإسلامية ٣/ ٢٩٤).

(٢) التجريد: هو كتاب «تجريد الكلام» للعلّامة المحقق نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ (كشف الظنون ١/ ٣٤٦).

لقبحه. لكن يجوز أن تترجح بعض الدواعي بأمور تنضم إليه، كعظم المعصية أو قلة غلبة الهوى فيها. فيبعثه ذلك الترجح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر، لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة إليه. ولا يلزم من ذلك أن يكون الندم على البعض الذي تحقق منه الترجيح، لا قبحه. إذ لا يخرج الداعي بالنسبة إليه، ولا يلزم من ذلك أن يكون الندم على البعض الذي تحقق منه الترجيح، لا قبحه. إذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيًا إلى الندم على القبيح لقبحه. وهذا كما في الدواعي إلى الفعل لحسنه، قد يترجح البعض، فيخصص بعض الأفعال الحسنة بالوقوع. ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون إيقاع هذا البعض، لا لحسنه، بل لغرض. غاية ما في الباب أنه حصل للداعي إلى هذا الفعل لحسنه رجحان لم يحصل للداعي إلى الفعل الآخر. وهذا ما قال أصحابنا أنه كما يجوز الإتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر، يجوز ترك قبيح لقبحه مع الإصرار على قبيح آخر.

(قال: ويكفي في الإجمال. وإن علمت الذنوب مفصلة، خلافًا لبعض المعتزلة. قالوا: وفي حق الله تعالى قد يكفي الندم كما في الفرار عن الزحف، وترك الأمر بالمعروف. وقد يفتقر إلى زائد كما في الشرب، وترك الصلاة والزكاة في حق العبد، لا بد من تسليم حق العبد أو بدله إن كان الذنب ظلمًا، كالغصب والقتل، ومن إرشاده إن كان إضلالًا، ومن الاعتذار إليه إن كان إيذاء كالغيبة. والتحقيق أن الزائد واجب آخر. إلا أنه قد لا يصح الندم بدونه، كرد المغصوب).

يعني يكفي التوبة عن المعاصي كلها الإجمال، وإن علمت مفصلة لحصول الندم والعزم. وذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا بد من الندم تفصيلًا فيما علم مفصلًا. ورد بأنه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد. فلو لم يكف الإجمال، لزم تكليف ما لا يطاق.

قالوا: ثم إن كانت المعصية في خالص حق الله تعالى كالواجب، فقد يكفي الندم، كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الأمر بالمعروف. وقد يفتقر إلى أمر زائد، كتسليم النفس للحد في الشرب، وتسليم ما وجب في ترك الزكاة، ومثله في ترك الصلاة. وإن تعلقت بحقوق العباد، لزم مع الندم إيصال حق العبد، أو بدله إليه إن كان الذنب ظلمًا، كما في الغصب، والقتل العمد. ولزم إرشاده إن كان الذنب إضلالًا له. والاعتذار إليه إن كان إيذاء كما في الغيبة. ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به إلا إذا بلغه على وجه أفحش.

والتحقيق أن هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال إمام الحرمين أن القاتل إذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص، صحت توبته في حق الله تعالى، وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي توبة. ولا يقدح في التوبة عن القتل. ثم قال: وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد، كما في الغصب، فإنه لا يصح الندم عليه مع إدامة اليد على المغصوب، ففرق بين القتل والغصب.

[المبحث الخامس عشر]

[الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]

(قال: المبحث الخامس عشر: قد أطبق الكتاب والسنة والإجماع على وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. فالمراد بالمعروف الواجب، والمنكر الحرام. وإلا فالأمر بالمندوب، أو النهي عن المكروه ليس بواجب، بل مندوب. وقوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْۚ﴾ [المائدة: ١٠٥].

معناه: أصلحوا أنفسكم لأداء الواجبات، وترك المعاصي وبالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر لا يضركم بعد النهي عنادهم وإصرارهم، ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] منسوخ بآيات القتال، ورخصة النبي ﷺ في الترك إنما هي عند انتفاء الشرط، وهو العلم بوجه المعروف والمنكر بتجويز التأثير وانتفاء المفسدة).

في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. قد جرت عادة المتكلمين بإيرادهما في علم الكلام، مع أنهما بالفروع أشبه، وكأنهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية، والإخلال بالواجب. والمراد بالمعروف الواجب، وبالمنكر الحرام، ولهذا بتوا القول بأنهما واجبان مع القطع بأن الأمر بالمندوب ليس بواجب، بل مندوب. والدليل على وجوبهما، من غير توقف على ظهور الإمام كما يزعم الروافض، الكتاب والسنّة والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِۚ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [لقمان: ١٧].

وأما السنّة فلقوله عليه السلام: «مر بالمعروف، وانه عن المنكر، واصبر على ما أصابك»[1].

---

(١) رواه الهيثمي في موارد الظمآن ٤٧٢، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٦/٧، والعراقي في=

وقوله عليه السلام: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليسلطن الله عليكم شراركم، ثم يدعوا خياركم فلا يستجاب لكم»(١).

وقوله عليه السلام: «مَن رأى منكم منكرًا فليغيره بيده. فإن لم يستطع، فبلسانه. فإن لم يستطع فبقلبه. وهذا أضعف الإيمان»(٢).

وأما الإجماع فهو أن المسلمين في الصدر الأول وبعده كانوا يتواصون بذلك، ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه. فإن استدل على نفي الواجب بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٧٥]، وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٥٦].

وبما رُوي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قلنا: يا رسول الله، متى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر؟ قال: «إذا كان البخل في خياركم، وإذا كان الحكم في رذالكم، وإذا كان الإدهان في كباركم، وإذا كان الملك في صغاركم»(٣).

أجيب بأن المعنى: أصلحوا أنفسكم بأداء الواجبات وترك المعاصي، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يضركم بعد النهي عنادهم وإصرارهم على المعصية أو

= المغني عن حمل الأسفار ٢/ ٣٠٤. ورُوي الحديث بلفظ: «مر بالمعروف وانه عن المنكر فإن لم تطق فكف لسانك إلا من خير» أخرجه بهذا اللفظ أحمد في المسند ٤/ ٢٩٩.

(١) أخرجه أحمد في المسند ٥/ ٣٩٠، بلفظ: عن حذيفة قال: إن كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله ﷺ فيصير منافقًا، وإني لأسمعها من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرات لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتحاضن على الخير، أو ليسحتنكم الله جميعًا بعذاب أو ليؤمرن عليكم شراركم، ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم. ورُوي حديث: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر» بطرق وأسانيد وألفاظ متعددة، أخرجه أبو داود في الملاحم باب ١٧، والترمذي في الفتن باب ٩، وأحمد في المسند ٥/ ٣٨٨، ٣٩٠، ٣٩١، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/ ٩٣، والطحاوي في مشكل الآثار ٢/ ٦٢، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٧/ ٥، ٨، ١٢، والمنذري في الترغيب والترهيب ٣/ ٢٢٧، ٢٢٨، والسيوطي في الدر المنثور ٢/ ٣٠٠، ٣٠١، ٣٤١، والهيثمي في مجمع الزوائد ٧/ ٢٦٦، والبغوي في شرح السنّة ١/ ٣٩٩، ٢/ ٧٩، والمتقي الهندي في كنز العمال ٥٥٢٠، ١٣٦٤٧، ٣٧٤٤٥، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار ٢/ ٣٠٤، وابن كثير في تفسيره ٢/ ٧٥، ٣/ ١٥٢، ١٥٣، والشجري في الأمالي ١/ ٣٥، ٢/ ٢٣١، ٢٥٧، ٢٦٢، ٢٦٤، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٨/ ٢٩٩، ١٣/ ٩٢، وابن عدي في الكامل في الضعفاء ٥/ ١٧٩٦.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٧٨، والترمذي في الفتن باب ١١، والنسائي في الإيمان باب ١٧، وأحمد في المسند ٣/ ٢٠، ٤٩.

(٣) رواه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ١/ ٢٨٤، والعقيلي في الضعفاء ٢/ ٩١.

لا يضر المهتدي إذا نهى ضلال الضال. وقوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ﴾ [البقرة: ٥٦] منسوخ بآيات القتال[١]. على أنه ربما يناقش في كون الأمر والنهي إكراهًا. وأما الحديث فلا يدل إلا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة وانتفاء الفائدة. فإن من شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من أنه واجب معين، أو مخير مضيق، أو موسع. عين أو كفاية. وكذا في المنفى.

وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الأمر والنهي ليقعا على ما ينبغي. ومنها تجويز التأثير بأن لا يعلم عدم التأثير قطعًا لئلا يكون عبثًا واشتغالًا بما لا يعني.

فإن قيل: يجب ـ وإن لم يؤثر ـ إعزازًا للدين.

قلنا: ربما تكون ذلك إذلالًا. ومنها انتفاء مضرة ومفسدة أكثر من ذلك المنكر أو مثله. وهذا في حق الوجوب، دون الجواز. حتى قالوا: يجوز وإن ظن أنه يقتل ولا ينكى نكاية بضرب ونحوه، لكن يرخص له السكوت. بخلاف مَن يحمل وحده على المشركين، ويظن أنه يقتل فإنه إنما يجوز إذا غلب على ظنه أنه ينكى فيهم بقتل أو جرح أو هزيمة.

(قال: ولا يختص بالولاة إلا إذا انتهى إلى القتل، ولا بأهل الاجتهاد إلا إذا كان مدركه الاجتهاد. ولا بمَن لا يرتكب مثله لأنهما واجبان متميزان. ويسقط بقيام البعض عن الباقين لأنه فرض كفاية. وإذا نصب واحد كالمحتسب تعين عليه. وهل يجوز للمجتهد الاعتراض على آخر في محل الخلاف وفيه خلاف).

كان المسلمون في الصدر الأول وبعده يأمرون الولاة بالمعروف، وينهونهم عن المنكر من غير نكير من أحد ولا توقيف على إذن، فعلم أنه لا يختص بالولاة، بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل. لكن إذا انتهى الأمر إلى نصب القتال، وشهر السلاح، ربط بالسلطان، حذرًا عن الفتنة. كذا ذكر إمام الحرمين[٢]، وقال: إن الحكم الشرعي إذا استوى في إدراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإذا اختص مدركه بالاجتهاد، فليس للعوام فيه أمر ونهي بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد أن يتعرض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف. إذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا.

---

(١) منسوخ بآيات القتال: كقوله تعالى: ﴿جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [التحريم: ٩].

(٢) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

ومَن قال إن المصيب واحد، فهو غير متعين عنده. وذكر في محيط الحنفية[١] أن للحنفي أن يحتسب على الشافعي في أكل الضبع. ومتروك التسمية عمدًا. وللشافعي أن يحتسب على الحنفي في شرب المثلث، والنكاح بلا ولي، ثم لا يختص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يكون ورعًا لا يرتكب مثله. بل مَن رأى منكرًا وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهى عنه. لأن تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان، ليس لمن ترك أحدهما ترك الآخر، ثم هو فرض كفاية إذا قام به في كل بقعة من فيه غناء، سقط الفرض عن الباقين. وهذا لا ينافي القول بأنه فرض على الكل، لأن المذهب أن فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض. نعم، إذا نصب لذلك أحد تعين عليه، فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتجسس. وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر، وتعدي الجار في جدار الجار، يحتسب إذا استعداه صاحب الحق. وعلى العموم كتعطل شرب البلد. وانهدام سوره وترك أهله رعاية أبناء السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المال، يحتسب ويأمر على الإطلاق، وينكر على من يغير هيئات العبادات، كالجهر في الصلاة السرية وبالعكس، وعلى مَن يزيد في الأذان، وعلى مَن يتصدى للإفتاء أو التدريس أو الوعظ وهو ليس من أهله، وعلى القضاة إذا حجبوا الخصوم، أو قصروا في النظر في الخصومات، وعلى أئمة المساجد المطروقة إذا طولوا في الصلاة. وبهذا يعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام، وينبغي أن يحتسب برفق وسكون، متدرجًا إلى الأغلظ فالأغلظ، بحسب حال المنكر. ذكر في المحيط[٢] للحنفية أن مَن رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق، ولا ينازعه إن لج، وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه وإن لج، وفي السوءة أدبه وإن لج قتله.

---

(١) محيط الحنفية: هناك ثلاثة كتب تسمى «المحيط» في الفقه الحنفي وهي: «المحيط البرهاني في الفقه النعماني» للشيخ الإمام العلّامة برهان الدين محمود بن تاج الدين أحمد بن برهان الأئمة عبد العزيز بن عمر بن مازه النجاري الحنفي المتوفى سنة ٦١٦ هـ. و«المحيط الرضوي» لرضي الدين ابن الصدر الحميد تاج الدين محمد بن محمد بن محمد السرخسي الحنفي المتوفى سنة ٦٧١ هـ. و«محيط السرخسي» لشمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي المتوفى سنة ٤٣٨ هـ (كشف الظنون ٢/١٦١٩ ـ ١٦٢٠).

(٢) انظر الحاشية السابقة.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

[الفصل الثالث]

[في الأسماء والأحكام]

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: في الإيمان.

المبحث الثاني: في الإسلام.

المبحث الثالث: هل الإيمان يزيد وينقص؟

المبحث الرابع: القول في صحة الاستثناء في الإيمان.

المبحث الخامس: إيمان المقلّد.

المبحث السادس: في تعريف الكفر.

المبحث السابع: في حكم مخالف الحق من أهل القبلة.

المبحث الثامن: حكم المؤمن والكافر والفاسق.



[الفصل الثالث]

[في الأسماء والأحكام]

(قال: الفصل الثالث في الأسماء والأحكام[1]:

وفيه مباحث. هذه الترجمة شائعة في كلام المتقدمين، ويعنون بالأسماء أسامي المكلفين في المدح، مثل المؤمن، والمسلم، والمتقي، والصالح، وفي الذم مثل: الكافر، والفاسق، والمنافق. وبالأحكام ما لكل منها في الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما.

[المبحث الأول]

[في الإيمان]

(قال: المبحث الأول[2]: الإيمان في اللغة: التصديق، إفعال من الأمن للصيرورة أو التعدية.

ويعدى بالباء واللام لملاحظة معنى الاعتراف والإذعان، ولما أن مآله إلى أخذ الشيء صادقًا، والصدق مما يوصف به المتكلم، والكلام والحكم تعلق بالشيء باعتبارات مختلفة مثل: آمنت بالله وبالملائكة، وبالكتاب، وبالرسول، وباليوم الآخر، وبالقدر. وأما في الشرع فإما أن يجعل لفعل القلب فقط، أو اللسان فقط، أو كليهما وحدهما أو مع سائر الجوارح.

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٥١ ـ ٣٧٥: المرصد الثالث: في الأسماء، وفيه مقاصد:
المقصد الأول: في حقيقة الإيمان.
المقصد الثاني: في إثبات أن الإيمان يزيد وينقص.
المقصد الثالث: في الكفر.
المقصد الرابع: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة.
المقصد الخامس: الاتفاق على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة.

(٢) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٥١ ـ ٣٦٠: المقصد الأول: في حقيقة الإيمان.

فعلى الأول هو اسم للتصديق عند الأكثرين، أعني تصديق النبيّ ﷺ فيما علم مجيئه به بالضرورة. وللمعرفة عند الشيعة، وجهم(١)، والصالحي(٢).

وعلى الثاني للإقرار بشرط المعرفة عند الرقاشي(٣)، وبشرط التصديق عند القطان(٤)، وبلا شرط عند الكرامية.

وعلى الثالث لمجموع التصديق والإقرار، وعليه أكثر المحققين، إلا أنه كثيرًا ما يقع في عباراتهم مكان التصديق المعرفة أو العلم أو الاعتقاد.

---

(١) جهم: هو جهم بن صفوان السمرقندي، مات مقتولًا سنة ١٢٨ هـ، رئيس الفرقة الجهمية، كان مبتدعًا ضالًا، حتى كفرته معظم الفرق الإسلامية. وقال جهم بالجبر والاضطرار وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تفنيان وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط وأن الكفر هو الجهل، ولا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وقد أجمع المسلمون وجميع الفرق على تكفير الجهمية (الملل والنحل ص ٨٦، التبصير ١٠٧، الفرق ٢١١، الأعلام ٢/ ١٤١، ميزان الاعتدال ١/ ١٩٧، لسان الميزان ٢/ ١٤٢، خطط المقريزي ٢/ ٣٤٩، الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزري حوادث سنة ١٢٨ هـ، البداية والنهاية حوادث سنة ١٢٨ هـ).

(٢) الصالحي: لعله محمد بن مسلم الصالحي، أبو الحسين، من زعماء الاعتزال الذين كانوا يقولون بالإرجاء، وكانت له مكانة كبيرة في علم الكلام، وناظر أبا الحسين الخياط (طبقات المعتزلة ٧٢، الملل ١٤٥). ولعله صالح بن عمر الصالحي، رئيس الفرقة الصالحية من المرجئة، والذي عده ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وقد خالف الصالحي جمهور العلماء في كثير من الآراء، وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر الجهل به، وأن الصلاة ليست عبادة، والإيمان وحده هو العبادة، وكانت للصالحية ضلالات كثيرة (الفرق بين الفرق ص ٢٠٧، الملل والنحل ص ١٤٥، طبقات المعتزلة ص ٧٣).

(٣) الرقاشي: لم أجد له ترجمة في كتب التراجم التي بين يدي.

(٤) القطان: هناك أكثر من فقيه وعالم ومؤلف يسمى القطان منهم: أحمد بن محمد بن أحمد القطان أبو الحسين الشافعي المتوفى سنة ٣٥٩ هـ. صنّف «الفروع في مذهب الشافعي» ومنهم: الحسين بن محمد القطان الشافعي المتوفى سنة ٤٢٠ هـ، صنّف «المطارحات للامتحان». ومنهم: عبد الله بن محمد بن كلاب القطان التميمي المتكلم البصري المتوفى سنة ٢٤١ هـ، له من المصنفات: «خلق الأفعال»، «الرد على الحشوية»، «كتاب الصفات». ومنهم: عليّ بن عبد الله بن محمد بن عبد الملك المعروف بابن القطان، المتوفى سنة ٦٢٨ هـ، له من المصنفات: «بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام» في الحديث، «رفيق الطريق وطريق الرفيق» في الفقه والنحو. ومنهم: محمد بن أحمد بن شاكر القطان أبو عبد الله الشافعي المتوفى سنة ٤٠٧ هـ، صنف: «فضائل الإمام الشافعي»، «كتاب المطارحات في الأصول». ومنهم: يحيىٰ بن سعيد بن فروخ القطان التميمي أبو سعيد، من حفاظ الحديث، ثقة حجة من أقران مالك وشعبة، من أهل البصرة كان يفتي بقول أبي حنيفة، وأورد له البلخي سقطات ولم يعرف له تأليف إلا ما في كشف الظنون من أن له «كتاب المغازي»، قال أحمد بن حنبل: ما رأيت بعيني مثل يحيىٰ القطان، توفي عام ١٩٨ هـ (انظر كشف الظنون ٥/ ٦٥، ٤٤٠، ٧٠٦، ٦/ ٦٠، ٥١٣).

وعلى الرابع للإقرار باللسان، والتصديق بالجنان، والعمل بالأركان، إما على أن يجعل تارك العمل خارجًا عن الإيمان، داخلًا في الكفر، وعليه الخوارج، أو غير داخل فيه، وعليه المعتزلة، مختلفين في أن الأعمال فعل الواجبات، وترك المحظورات، أو مطلق فعل الطاعات. وإما على أن لا يجعل خارجًا وعليه أكثر السلف. وهو المحكي عن مالك[1] والشافعي[2] ذهابًا إلى أنه قد يطلق على ما هو الأساس في النجاة. وعلى الكامل المنجي بلا خلاف، وإلا فانتفاء الشيء بانتفاء جزئه ضروري).

بحسب الأصل كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوبًا، أو جعل الغير آمنًا من التكذيب والمخالفة. ويعدى بالباء لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف. كقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

وباللام لاعتبار معنى الإذعان والقبول كقوله تعالى حكاية: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧].

ولما أنه في التحقيق عائد إلى أخذ الشيء صادقًا، والصدق مما يوصف به المتكلم، والكلام والحكم يقع تعليقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل: آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بما يليق، منزه عما لا يليق، وآمنت بالرسول، أي بأنه مبعوث من الله تعالى، صادق فيما جاء به. وآمنت بملائكته، أي بأنهم عباده المكرمون، المطيعون، المعصومون، لا يتصفون بذكورة ولا أنوثة، ليسوا بنات الله، ولا شركاءه وآمنت بكتبه وكلماته، أي بأنها منزلة من عند الله، صادقة فيما تتضمنه من الأحكام. وآمنت باليوم الآخر، أي بأنه كائن البتة. وآمنت بالقدر، أي بأن الخير والشر بتقدير الله ومشيئته، ومرجع الكل إلى القبول والاعتراف. وأما في الشرع فاختلف الآراء في تحقيق الإيمان

---

(١) هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر التميمي الأصبحي الحميري، أبو عبد الله، إمام أهل المدينة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنّة، ألّف كتابه الضخم «الموطأ» في الحديث والفقه خلال أربعين سنة، وكان أول مَن انتقى الرجال من الفقهاء بالمدينة، وأعرض عمن ليس بثقة في الحديث، ولقي مالك بن أنس من العباسيين كل ضروب التعذيب، توفي بالمدينة سنة ١٧٩ هـ. انظر: أسماء التابعين للدارقطني ١/٣٥٤، الفهرست ص ١٠٨، وفيات الأعيان ١/٥٥٥، تهذيب التهذيب ١٠/ ٥، طبقات ابن سعد ٥/٤٦٥، ٧/١٤٣.

(٢) هو الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف الهاشمي القرشي المكي، توفي بمصر عام ٢٠٤ هـ. ويتلخص مذهبه في إيثار العودة إلى نصوص القرآن والسنّة، إلى جانب أخذه بفتاوى الصحابة لإثبات بعض الأحكام. انظر: وفيات الأعيان ٤/١٦٣ ـ ١٦٩، الفهرست ص ٢٦٣، تاريخ بغداد ٢/٥٦ ـ ٧٣، تذكرة الحفاظ ١/٣٢٩، تهذيب التهذيب ٩/٢٥.

وفي كونه اسمًا لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقط، أو لفعلهما جميعًا، وحدهما أو مع سائر الجوارح. وهذه طرق أربعة.

فعلى الأول قد يجعل اسمًا للتصديق. أعني تصديق النبيّ فيما علم مجيئه به بالضرورة. أي فيما اشتهر كونه مع الدين. بحيث يعلمه من غير افتقار إلى نظر واستدلال، كوحدة الصانع، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر، ونحو ذلك. ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالًا. ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلًا، حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه. وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرًا. وهذا هو المشهور. وعليه الجمهور. وقد يجعل اسمًا للمعرفة. أعني معرفة ما ذكرناه، ويتناول معرفة الله تعالى بوحدانيته، وسائر ما يليق به، وتنزهه عما لا يليق به، وهو مذهب الشيعة، وجهم بن صفوان[١]، وأبي الحسين الصالحي[٢] من القدرية. وقد يميل إليه الأشعري. وستعرف فرقًا بين المعرفة والتصديق. ومن الناس مَن يكاد يقول بأنه اسم لمعنى آخر، غير المعرفة. والتصديق هو التسليم. إلا أنه يعود بالآخرة إلى التصديق على ما يراه أهل التحقيق.

وعلى الثاني، وهو أن يجعل اسمًا لفعل اللسان. أعني الإقرار بحقية ما جاء به النبيّ عليه السلام. وقد يشترط معه معرفة القلب، حتى لا يكون الإقرار بدونها إيمانًا. وإليه ذهب الرقاشي زاعمًا أن المعرفة ضرورية يوجد لا محالة. فلا يجعل من الإيمان لكونه اسمًا لفعل مكتسب، لا ضروري. وقد يشترط التصديق. وإليه ذهب القطان[٣]، وصرح بأن الإقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون إيمانًا. وعند اقترانه بهما يكون الإيمان هو الإقرار فقط. وقد لا يشترط شيء منهما. وإليه ذهب الكرامية، حتى أن مَن أضمر الكفر، وأظهر الإيمان، يكون مؤمنًا، إلا أنه يستحق الخلود في النار. ومَن أضمر الإيمان، وأظهر الكفر، لا يكون مؤمنًا. ومَن أضمر الإيمان، ولم يتفق منه الإظهار والإقرار، لم يستحق الجنة. وإذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع إلى الأحكام.

وعلى الثالث، وهو أن يكون اسمًا لفعل القلب واللسان، فهو اسم للتصديق المذكور، مع الإقرار. وعليه كثير من المحققين، وهو المحكي عن أبي حنيفة[٤] رحمه

(١) جهم بن صفوان: تقدمت ترجمته قبل قليل.
(٢) أبو الحسين الصالحي: تقدمت ترجمته قبل قليل.
(٣) القطان: تقدمت ترجمته قبل قليل.
(٤) أبو حنيفة: هو الإمام النعمان بن ثابت، تقدمت ترجمته.

الله تعالى. وكثيرًا ما يقع في عبارات النحارير من العلماء مكان التصديق، تارة المعرفة، وتارة العلم، وتارة الاعتقاد. فعلى هذا من صدق بقلبه، ولم يتفق له الإقرار باللسان في عمره مرة، لا يكون مؤمنًا عند الله تعالى، ولا يستحق دخول الجنة، ولا النجاة من الخلود في النار. بخلاف ما إذا جعل اسمًا للتصديق فقط. فإن الإقرار حينئذٍ شرط لإجراء الأحكام في الدنيا من الصلاة عليه، وخلفه، والدفن في مقابر المسلمين، والمطالبة بالعشور والزكاة، ونحو ذلك. ولا يخفى أن الإقرار بهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام. بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان، فإنه يكفي مجرد التكلم، وإن لم يظهر على غيره. ثم الخلاف فيما إذا كان قادرًا، وترك التكلم، لا على وجه الإباء. إذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقًا. والمصر على عدم الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقًا لكون ذلك من أمارات عدم التصديق. ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالب[1]. وإن كابرت الروافض غير متأملين في أنه كان أشهر أعمام النبيّ عليه السلام، وأكثرهم اهتمامًا به، وأوفرهم حرصًا من النبيّ عليه السلام على إيمانه. فكيف اشتهر إيمان حمزة[2] والعباس[3] رضي الله عنهما، وشاع على رؤوس المنابر فيما بين الناس، وورد في إيمانهما الأحاديث المشهورة، وكثر منهما في الإسلام المساعي المشكورة دون أبي طالب.

وأما على الرابع، وهو أن يكون الإيمان اسمًا لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال إنه إقرار باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان. فقد يجعل تارك العمل خارجًا عن الإيمان، داخلًا في الكفر، وإليه ذهب الخوارج، أو غير داخل فيه، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، وإليه ذهب المعتزلة، إلا أنهم اختلفوا في الأعمال، فعند أبي علي[4]، وأبي هاشم[5]، فعل الواجبات، وترك المحظورات، وعند أبي الهذيل، وعبد الجبار، فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة، إلا أن الخروج عن الإيمان، وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهبًا لعاقل. وقد لا يجعل

---

(١) أبو طالب: هو عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم، والد الإمام علي، وعم النبيّ ﷺ، وكافله ومربيه وناصره كان من أبطال بني هاشم ورؤسائهم ومن الخطباء العقلاء، ولما ظهر رسول الله ﷺ كان أبو طالب نعم المساعد والمعين، توفي سنة ٣ قبل الهجرة.

(٢) حمزة: هو حمزة بن عبد المطلب بن هاشم، أسد الله وأسد رسوله، عم النبيّ ﷺ، استشهد يوم أحد.

(٣) العباس: هو العباس بن عبد المطلب بن هاشم، أبو عبد الله، عم النبيّ ﷺ، وكان أسن من رسول الله ﷺ بثلاث سنين، أسلم يوم الفتح، توفي سنة ٣٢ هـ.

(٤) أبو علي: الجبائي، تقدمت ترجمته.

(٥) أبو هاشم: الجبائي، تقدمت ترجمته.

تارك العمل خارجًا عن الإيمان، بل يقطع بدخول الجنة، وعدم خلوده في النار، وهو مذهب أكثر السلف، وجميع أئمة الحديث، وكثير من المتكلمين، والمحكي عن مالك[١] والشافعي[٢] والأوزاعي[٣]، وعليه إشكال ظاهر، وهو أنه كيف لا ينتفي الشيء؟ أعني الإيمان. مع انتفاء ركنه، أعني الأعمال. وكيف يدخل الجنة مَن لم يتصف بما جعل اسمًا للإيمان؟ وجوابه أن الإيمان يطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنة، وهو التصديق وحده، أو مع الإقرار. وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف، وهو التصديق مع الإقرار والعمل على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ . . .﴾ إلى قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٢ ـ ٤].

وموضع الخلاف أن مطلق الاسم للأول أم الثاني؟ وذكر الإمام[٤] في وجه الضبط أن الإيمان إما أن يكون اسمًا لعمل القلب فقط، وهو المعرفة عند الإمامية، وجهم، والتصديق عندنا، وإما لعمل الجوارح. فإن كان هو القول، فمذهب الكرامية. أو سائر الأعمال، فمذهب المعتزلة. وإما مجموع عمل القلب والجوارح، وهو مذهب السلف. وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال، وعدم التعرض لمذهب التصديق والإقرار.

فإن قيل: قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بأن النبيّ عليه السلام ومن بعده كانوا يأمرون بأمر معلوم يمتثل من غير افتقار إلى بيان، ولا استفسار إلا بحسب المتعلق. أعني ما يجب الإيمان به، فكيف ذلك؟

قلنا: لا خفاء ولا خلاف في أنهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الأحكام، ويكتفون في حق الأحكام الدنيوية بما يدل على ذلك، وهو الإقرار. إلا أنه وقع اختلاف واجتهاد في أن مناط الأحكام الأخروية مجرد هذا المعنى أم مع الإقرار، أم كلاهما مع الأعمال. وفي أن ذلك مجرد معرفة واعتقاد أم أمر زائد على ذلك. وهذا لا بأس به.

(قال: لنا مقامات:

---

(١) مالك: الإمام مالك بن أنس، تقدمت ترجمته قبل قليل.

(٢) الشافعي: الإمام محمد بن إدريس، تقدمت ترجمته قبل قليل.

(٣) الأوزاعي: هو عبد الرحمٰن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي أبو عمرو إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، وأحد الكتّاب المترسلين، ولد في بعلبك ونشأ في البقاع وسكن بيروت وتوفي بها سنة ١٥٧ هـ، وعرض عليه القضاء فامتنع، صنّف: «كتاب السنن في الفقه»، «كتاب المسائل في الفقه» (كشف الظنون ٥/ ٥١١، وفيات الأعيان ١/ ٢٧٥، حلية الأولياء ٦/ ١٣٥).

(٤) الإمام: فخر الدين الرازي.

الأول: أنه فعل القلب لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ﴿وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ﴿وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ﴾ [المائدة: ٤١]، ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾ [الحجرات: ١٤].

وفي الحديث: «اللهم ثبت قلبي على دينك»[1]، «ومَن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الإيمان»[2]. قالوا: ﴿فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ﴾ [المائدة: ٨٥]، وأيضًا شاع الاكتفاء بالكلمتين.

قلنا: الثواب على المقول، وهو المعنى، أو على القول بدلالته عليه والاكتفاء إنما كان في حكم الدنيا، وبه عصمة الدم والمال. ولذا قال: «أمرت أن أقاتل الناس...»[3] الحديث).

إن الإيمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان.

الثاني: أنه التصديق دون المعرفة والاعتقاد.

والثالث: أن الأعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها.

أما المقام الأول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى أن القول بكون الإيمان مجرد الإقرار يكاد يجري مجرى إنكار النصوص. قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه الترمذي في القدر باب ٧، وابن ماجه في المقدمة باب ١٣، وأحمد في المسند ٢/ ٤، ٨، ٣/ ١١٢، ٢٥٧، ٤/ ١٨٢، ٦/ ٢٥١، ٢٩٤، ٣٠٢، ٣١٥.

(٢) لفظ الحديث بتمامه: «لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبرياء»، رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة. أخرجه البخاري في الإيمان باب ١٥، والرقاق باب ٣٥، ٥١، والفتن باب ١٣، والتوحيد باب ٣٦، ومسلم في الإيمان حديث ١٤٨، ٢٣٠، ٣٠٤، ٣٢٦، والفتن حديث ٥٢، وأبو داود في اللباس باب ٦٨، والترمذي في الفتن باب ١٧، وابن ماجه في الزهد باب ١٦، وأحمد في المسند ٣/ ٥٦، ١٤٤، ٣٢٦، ٥/ ٣٨٣.

(٣) لفظ الحديث بتمامه: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمَن قال: لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله». رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الزكاة باب ١، والإيمان باب ١٧، والصلاة باب ٢٨، والاستتابة باب ٣، والاعتصام باب ٢، ٢٨، ومسلم في الإيمان حديث ٣٢، وأبو داود في الزكاة باب ١، والجهاد باب ٩٥، والترمذي في الإيمان باب ١، ٢، وتفسير سورة ٨٨، والنسائي في الزكاة باب ٣، والإيمان باب ١٥، والجهاد باب ١، والتحريم باب ١، وابن ماجه في المقدمة باب ٩، والفتن باب ١، والدارمي في السير باب ١٠، وأحمد في المسند ١/ ١١، ٧٨، ٢/ ٣١٤، ٣٤٥، ٣٧٧، ٤٢٣، ٤٣٩، ٤٧٥، ٤٨٢، ٥٠٢، ٥٢٧، ٥٢٨، ٣/ ١٩٩، ٢٢٤، ٣٠٠، ٣٣٢، ٣٣٩، ٣٩٤، ٤/ ٩، ٥/ ٢٤٦.

ٱلْإِيمَـٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، ﴿إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ مُهَـٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَـٰنِهِنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠].

وقال النبيّ ﷺ: «اللهم ثبت قلبي على دينك»[1]، «ومَن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الإيمان»[2] الحديث.

وقد يستدل بوجهين:

أحدهما: أنه لو كان الإيمان هو القول لما كان المكلف مؤمنًا حقيقة إلا حال التلفظ لانقضاء القول بعده، بخلاف التصديق، فإنه باقٍ في القلب حتى حال النوم والغفلة إلى طرآن ضده، الذي هو الكفر.

وأجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال، دون الماضي بأن المؤمن من بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل التصديق إلى أن يطرأ ضده. وثانيهما أنا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى، أو وضعه لمعنى آخر، لم يكن المتلفظ به مؤمنًا قطعًا.

وأجيب بأنهم لا يعنون أن الإيمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت، بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت، وأية حروف، من غير أن يجعل التصديق جزءًا منه. والحاصل أنه اسم للمقيد، دون المجموع. تمسك المخالف بوجهين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿فَأَثَـٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟﴾ [المائدة: ٨٥]، حيث رتب ثواب الجنة على القول.

قلنا: إن كانت «ما» موصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى. وإن كانت مصدرية، فالقول إن حمل على اللفظ، فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس. وإن حمل على النفس، فهو نفس التصديق. ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار. والمخالف أيضًا لا يخالف في ذلك. وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾ [البقرة: ٨]، حيث نفى الإيمان عمن أقر باللسان دون القلب.

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

(٢) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

وثانيهما: أن النبيّ عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل أحد بمجرد الإقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة، حتى أن أسامة حين قتل مَن قال: «لا إلـٰه إلا الله» ذهابًا إلى أنه لم يكن مصدقًا بالقلب، أنكر عليه النبيّ عليه السلام وقال: هلا شققت قلبه[1]؟ وقال عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إلـٰه إلا الله. فإذا قالوا ذلك، عصموا مني دماءهم وأموالهم»[2].

قلنا: هذا في حق أحكام الدنيا، وإنما النزاع في أحكام الآخرة. وإذا تأملت فحديث أسامة لنا، لا علينا.

(قال: المقام الثاني أن الإيمان في الشرع لم ينقل إلى غير معنى التصديق، لأنه خلاف الأصل، ولأن العرب كانوا يتمثلون من غير استفسار ولا توقف إلا فيما يجب الإيمان به. وقد بين بقوله ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله. . .»[3] الحديث. غاية الأمر أنه خص بالتصديق بأمور مخصوصة. ومعناه ما يعبر عنه بكرويدن وراسكتوي داشتن، ويقابله التكذيب، وينافيه التردد، وهو غير العلم والمعرفة، لأن من الكفار مَن كان يعرف ولا يصدق. قال الله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]، ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤].

وبين الفرق بأن المقابل للتصديق الإنكار والتكذيب، وللمعرفة النكر والجهالة. ولهذا قد يفسر بالتسليم، وبالعكس. وبأن التصديق ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو كسبي اختياري، ولهذا يؤمر به ويثاب عليه. والمعرفة ربما تحصل بلا كسب. ولقد زاد مَن قال: المعتبر في الإيمان التصديق الاختياري. ومعناه نسبة الصدق إلى المتكلم اختيارًا. وبهذا يمتاز عما جعل في المنطق مقابلًا للتصور فإنه قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقًا في اللغة، فلا يكون إيمانًا في الشرع، كيف والتصديق مأمور به، فيكون فعلًا اختياريًا هو إيقاع النسبة اختيارًا، والعلم كيفية نفسانية أو انفعال).

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ١٥٨، وأبو داود في الجهاد باب ٩٥، وابن ماجه في الفتن باب ١، وأحمد في المسند ٤/٤٣٩، ٥/٢٠٧.

(٢) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

(٣) لفظ الحديث بتمامه: أن رجلًا سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتابه، ولقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث، وتؤمن بالقدر كله». هذا لفظ مسلم، وقد رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الإيمان باب ٣٧، وتفسير سورة ٣١، باب ٢، ومسلم في الإيمان حديث ٥، ٧، وأبو داود في السنّة باب ١٥، وابن ماجه في المقدمة باب ٩، وأحمد في المسند ١/٢٧، ٢٨، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٢٢٨، ٣١٩، ٣/١٠٧، ٤٢٦، ٤/١١، ١١٤، ١٢٩، ١٦٤، ٣٥٩، ٣٨٥، ٥/٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٦.

في اللغة التصديق بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال. ولم ينقل في الشرع إلى معنى آخر.

أما أولًا، فلأن النقل خلاف الأصل لا يصار إليه إلا بدليل.

وأما ثانيًا، فلأنه كثر في الكتاب والسنّة خطاب العرب به. بل كان ذلك أول الواجبات وأساس المشروعات، فامتثل مَن امتثل من غير استفسار ولا توقف إلى بيان. ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم، وإنما احتيج إلى بيان ما يجب الإيمان به، فبين وفصل بعض التفصيل، حيث قال النبيّ عليه السلام لمن سأله عن الإيمان: «الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله. . .»[1] الحديث.

فذكر لفظ تؤمن بالله تعويلًا على ظهور معناه عندهم. ثم قال: هذا جبرائيل أتاكم يعلمكم دينكم[2]. ولو كان الإيمان غير التصديق، لما كان هذا تعليمًا وإرشادًا، بل تلبسًا وإضلالًا. نعم، لو قيل: إنه في اللغة لمطلق التصديق، وقد نقل في الشرع إلى التصديق بأمور مخصوصة، فلا نزاع. وإنما المقصود أنه تصديق بالأمور المخصوصة بالمعنى اللغوي، وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراستكوي داشتن. ويخالفه التكذيب، وينافيه التوقف والتردد. ولهذا اختار العلماء في ألفاظ الإيمان كرويدم باور داشتم راستكوي داشتم بدل، وأنه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام، فضلًا عن الخواص. والمذهب أنه غير العلم والمعرفة، لأن من الكفار مَن كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادًا واستكبارًا. قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]. وقال: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٤٤]. وقال: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]. وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء: ١٠٢].

فاحتيج إلى الفرق بين العلم بما جاء به النبيّ عليه السلام وهو معرفته، وبين التصديق ليصح كون الأول حاصلًا للمعاندين، دون الثاني، وكون الثاني إيمانًا دون

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه، انظر الحاشية السابقة.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ١، وأبو داود في السنّة باب ١٦، والترمذي في الإيمان باب ٤، والنسائي في المواقيت باب ٦، وابن ماجه في المقدمة باب ٩، وأحمد في المسند ١/ ٢٧، ٢٨، ٥٢، ٥٣.

الأول. فاقتصر بعضهم على أن ضد التصديق هو الإنكار والتكذيب، وضد المعرفة النكارة والجهالة. وإليه أشار الإمام الغزالي[1] رحمه الله حيث فسر التصديق بالتسليم، فإنه لا يكون مع الإنكار والاستكبار، بخلاف العلم والمعرفة. وفصل بعضهم زيادة تفصيل، وقال: التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت بإخبار المصدق. ولهذا يؤمر ويثاب عليه، بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة، فإنها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق، فقال: المعتبر في الإيمان هو التصديق الاختياري. ومعناه نسبة الصدق إلى المتكلم اختيارًا. وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور. فإنه قد يخلو عن الاختيار. كما إذا ادعى النبيّ النبوة، وأظهر المعجزة، فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير أن ينسب إليه اختيارًا، فإنه لا يقال في اللغة إنه صدقه فلا يكون إيمانًا شرعيًا. كيف، والتصديق مأمور به، فيكون فعلًا اختياريًا زائدًا على العلم لكونه كيفية نفسانية أو انفعالًا وهو حصول المعنى في القلب، والفعل القلبي ليس كذلك. بل هو إيقاع النسبة اختيارًا الذي هو كلام النفس، ويسمى عقد القلب. فالسوفسطائي عالم بوجود النهار، وكذا بعض الكفار بنبوة النبيّ عليه السلام، لكنهم ليسوا مصدقين لغة، لأنهم لا يحكمون اختيارًا، بل ينكرون. وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة إلى أن التصديق المعتبر في الإيمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو أحد قسمي العلم لكونه مقيدًا بالاختيار، وكون التصديق العلمي أعم لا فرق بينهما إلا بلزوم الاختيار وعدمه، وتارة إلى أنه ليس من جنس العلم أصلًا لكونه فعلًا اختياريًا، وكون العلم كيفية أو انفعالًا. وعلى هذا الأخير أصر بعض المعتنين بتحقيق معنى الإيمان، وجزم بأن التسليم الذي فسر به الإمام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم، بل أمر وراء معناه كردن دادن وكرويدن وحق داشتن مرانداكه حق دانسته باشى. ويؤيده ما ذكر إمام الحرمين[2] أن التصديق على التحقيق كلام النفس، لكن لا يثبت كلام النفس إلا مع العلم.

ونحن نقول: لا شك أن التصديق المعتبر في الإيمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وباور كردن وراستكوي داشتن إذا أضيف إلى الحاكم، وراست داشتن وحق داشتن إذا أضيف إلى الحكم. ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى. لكن هٰهنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها، ولا غنى من الإشارة إليها.

---

(١) الغزالي: تقدمت ترجمته قبل قليل.

(٢) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

الأول: أنه ليس معنى كون المأمور به مقدورًا. واختياريًا أنه يلزم أن يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الأعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية، بل أن يصح تعلق قدرته به، وحصوله بكسبه واختياره، سواء كان في نفسه من الأوضاع والهيئات، كالقيام والقعود، أو الكيفيات كالعلم والنظر. ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [يونس: ١٠١]. أو الانفعالات كالتسخين، والتبرد، والحركات، والسكنات، وغير ذلك، كالصلاة. أو التروك كالصوم، إلى غير ذلك. ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الأمور، لا مجرد إيقاعها. فكون الإيمان مأمورًا به اختياريًا. مقدورًا مثابًا عليه، لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على أنه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير، جاز أن يكون معنى الأمر بالإيمان الأمر بإيقاعه واكتسابه وتحصيله، كما في سائر الواجبات.

الثاني: أن ابن سينا، وهو القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير ألفاظه وشرح معانيه صرح بأن التصديق المنطقي الذي قسم العلم إليه وإلى التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية «بكرويدون» المقابل للتكذيب، قال في كتابه المسمى «بدانش نامه» «علائي دانش» «دو كونه است بكى در يافتن ودرر سيدن وآنر أبتازى قصور خوانند ودوم كرويدن وآنر ابتازى تصديق خوانند». وهذا صريح بأن ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بإزائه لفظ التصديق في لغة العرب، «وكرويدن» في لغة الفرس، ونفى لما عسى يذهب إليه معاند من أن «كرويدن» في المنطق غيره في اللغة. وقال في الشفاء[1]: التصديق في قولك البياض عرض هو أن يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التأليف إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها. والتكذيب يخالف ذلك. فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما يفهمه البعض، بل حصول أن ينسب الذهن الثبوت أو الانتفاء الذي بين طرفي المؤلف إلى ما في نفس الأمر بالمطابقة. ومعناه نسبة الحكم إلى الصدق. أعني صادق «داشتن وكرويدن» وبينه بأنه ضد التكذيب الذي معناه النسبة إلى الكذب. أعني كاذب داشتن.

وبهذا يندفع ما يقال إن الحكم فعل اختياري هو الإيقاع أو الانتزاع، فكيف يكون نفس التصديق أو جزؤه. والتصديق قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف أو الانفعال. ونعم ما قال مَن قال: الإسناد والإيقاع، ونحو ذلك، ألفاظ وعبارات.

---

(١) الشفاء: هو كتاب «الشفاء في المنطق» للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا.

والتحقيق أنه ليس للنفس هٰهنا تأثير وفعل. بل إذعان وقبول وإدراك أن النسبة واقعة، أو ليست بواقعة. نعم، حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب. أي مباشرة الأسباب بالاختيار، كإلقاء الذهن وصرف النظر، وتوجيه الحواس، وما أشبه ذلك. وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة. والمأمور به يجب أن يكون من الأول.

فإن قيل: فاليقين الحاصل بدون الإذعان والقبول، بل مع الجحود والاستكبار، كما للسوفسطائي، ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق. وهو ظاهر البطلان.

قلنا: نحن لا ندعي إلا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم، لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج، هو التصديق اللغوي، المقابل للتكذيب، المعبر عنه «بكرويدن». وأنه لا يصح حينئذٍ بت القول وإطباق القوم على أن المعتبر في الإيمان هو اللغوي، دون المنطقي. بل غايته أن يجب اشتراط أمور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار. وأما أنه يلزم على قصد تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الإذعان والقبول تصورًا أو خارجًا عن التصور والتصديق، فذلك بحث آخر. لكن الكلام في إمكان الإيقان بدل الإذعان، وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبيّ عليه السلام غير مصدقين، وفي أن كفرهم ليس من جهة الإباء عن الإقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الأوامر، وقبول الأحكام، والإصرار على التكذيب باللسان، إلى غير ذلك من موجبات الكفر، مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الأمارات، كما في إلقاء المصحف في القاذورات.

الثالث: أنّا لا نفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب سوى إذعانه وقبوله وإدراكه لهذا المعنى. أعني كون المتكلم صادقًا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب. ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب، وقد تحصل بدونها. فغاية الأمر أن يشترط فيما اعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به. وأما أن هذا فعل وتأثير من النفس، لا كيفية لها، وأن الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع، بل معلوم الانتفاء قطعًا. ولو كان الإيمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف[1] لما صح

---

(١) الكيف: هو الهيئة التي بها يجاب عن سؤال السائل عن آحاد الأشخاص إذا قال: كيف هو؟ والكيفية هي كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه (معيار العلم في المنطق ص ٣٠٩).

الاتصاف به حقيقة إلا حال المباشرة والتحصيل، كما لا يخفى على مَن يعرف معنى هذه المقولة.

الرابع: أنه وقع في كلام كثير من عظماء الملة، وعلماء الأمة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والاعتقاد فينبغي أن يحمل على العلم التصديق المعبر عنه بكرويدن، ويقطع بأن التصديق من جنس العلوم والاعتقادات، لكنه في الإيمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار، وترك الجحود والاستكبار. ويدل على ذلك ما ذكره أمير المؤمنين عليّ كرم الله وجهه أن الإيمان معرفة، والمعرفة تسليم، والتسليم تصديق.

فإن قيل: قد ذكر إمام الحرمين، والإمام الرازي، وغيرهما أن التصديق من جنس كلام النفس، وكلام النفس غير العلم والإرادة.

قلنا: معناه أنه ليس بمتعين أن يكون علمًا أو إرادة، بل كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة أو كتابة أو إشارة، فهو كلام النفس، سواء كان علمًا، أو إرادة أو طلبًا، أو إخبارًا، أو استخبارًا، أو غير ذلك. وليس كلام النفس نوعًا من المعاني مغايرًا لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق، وإلا كان إنكاره إنكارًا للتصديق والطلب، والإخبار، والاستخبار، وسائر ما يحصل في القلب. وليس كذلك، بل إنكاره عائد إلى أن الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني. فالقول بأن الإيمان كلام النفس لا يكفي في التقصي عن مطالبته أنه من أي نوع من أنواع الأغراض، وأية مقولة من المقولات؟ ولا محيص سوى تسليم أنه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار، الخالية عن الجحود والاستكبار. وليت شعري أنه إذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات، فما معنى تحصيله بالدليل، أو التقليد؟ وهل يعقل بأن يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد، وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على أنهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي في الإيمان معرفة حقية جميع ما جاء به النبيّ ﷺ.

قال أبو المعين النسفي[1] في تبصرة الأدلة: لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق. فإنا آمنا بالملائكة والكتب والرسل، ولا نعرفهم بأعيانهم. والمعاندون يعرفون ولا يصدقون، كما قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [البقرة: ١٤٦].

(١) أبو المعين النسفي: هو ميمون بن محمد بن محمد بن المعتمد بن محمد مكحول المكحولي النسفي الفقيه الحنفي المتوفى سنة ٥٠٨ هـ، من تصانيفه: «إيضاح المحجة لكون العقل حجة»، «بحر الكلام»، «تبصرة الأدلة» في علم الكلام مجلد كبير، «التمهيد لقواعد التوحيد»، «شرح الجامع الكبير للشيباني» في الفروع، «مناهج الأئمة» في الفروع (كشف الظنون ٦/ ٤٨٧).

فدلّ على انفكاك التصديق عن العلم، والعلم عن التصديق. ولهذا لم يجعل الإيمان معرفة على ما ذهب إليه جهم بن صفوان[1].

الخامس: أن ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي، وكون الحاصل بلا كسب[2] واختيار، ليس بإيمان يدل على أن تصديق الملائكة بما ألقي عليهم، والأنبياء بما أوحي إليهم، والمصدقين بما سمعوا من النبيّ عليه السلام كله مكتسب بالاختيار. وأن مَن حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبيّ عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارًا، بل صرح هذا القائل بأن العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم إليه التصديق الاختياري المأمور به، وكل هذا موضع تأمل.

فإن قيل: لا شك أن المقصود بالتصديق والتسليم واحد، والتصريح بذلك من أكابر الصحابة وعلماء الأمة وارد. وفي قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ١٦٥] عليه شاهد، وإن أمكنت مناقشته. وبقوله تعالى: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢] مجادلة. ففي اتحاد المفهوم لا غير. فما بال أقوام شددوا النكير، أو أكثروا المدافعة على مَن قال بذلك من المتأخرين ونسبوه إلى اختراع مذهب في الإسلام، وزيادة ركن في الإيمان.

قلنا: لأنه كان يزعم أولًا أن التسليم أمر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم ينكشف على مَن قبله من الأذكياء، واعترف بأنه إنما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العمر. مع أن السلف قد صرحوا بأن المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وباورداشتن وبذير فتن وراست كوي داشتن. وأنه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تلونا من الآيات، فكاد يفضي ذلك إلى نسبة نفسه مدة من الزمان، وكثير من السلف إلى الجهل بحقيقة الإيمان وإلى الإصرار على أنه لا بد من أمر وراء التصديق والإقرار. ولأنه اتخذ لفظ التصديق مهجورًا مع كونه في بين الأنام مشهورًا وعلى وجه الأيام مذكورًا. وبنى الأمر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من

---

(١) جهم بن صفوان: تقدمت ترجمته.

(٢) الكسب: عند الأشاعرة من المتكلمين عبارة عن تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور، قالوا: أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لهما. فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى إبداعًا وإحداثًا ومكسوبًا للعبد (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٦٢).

العوام بل الخواص أنهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان، لا حظ لأهل التصديق دون التسليم من الإيمان، وربما يرى الواحد من غلاة الفريقين وجهلة القبيلين يشمئز من أحد اللفظين، ولا يكتفي بأن يكون التصديق والتسليم مذهبين، ولأنه اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين، بل لا يفهمها إلا الأذكياء من أئمة الدين، فاتخذها جهلة العوام ذريعة إلى تكفير الناس، وتجهيل الخواص، حتى استفتوه في شأن بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين، والمهرة من المحققين فأفتى بكفره بناء على أنه أنكر بعض ما أورده هو في تحقيق الإيمان، مع أنك إذا تحققت فبعض منازعاتهما لفظي وبعضها اجتهادي، إلى غير ذلك من أمور قصد بها صلاح الدين، وقمع الجاحدين، لكنها أدت إلى ما أدت وأفضت إلى ما أفضت لما أنه ترك الأرفق إلى الأوفق، والأليق إلى الأوثق، ولا عليه، فإنه قد بذل الجهد في إحياء مراسم الدين وإعلاء لواء المسلمين، جزاه الله خير الجزاء عن أهل اليقين وأعلى درجته يوم اللقاء في عليين.

(قال: المقام الثالث: إن الأعمال غير داخلة في حقيقة الإيمان لما ثبت أنه اسم للتصديق، ولا نقل، وأنه لا ينفع عند معاينة العذاب، ولا عمل، وأن المؤمن قد يؤمر وينهى مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ﴾ [الحجرات: ١].

وللنصوص الدالة على أنهما أمران متغايران مثل: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الرعد: ٢٩].

وقد يتفارقان مثل: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ١٠]... الآية.

وللإجماع على أن الإيمان شرط العبادة، وعلى أن مَن صدق وأقر فمات قبل أن يعمل بمؤمن، وقالت المعتزلة: نحن لا ننكر إطلاق الإيمان على التصديق بالأمور المخصوصة، لكنا ندعي نقله إلى الأعمال بوجوه:

الأول: أنها الدين، لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦].

إشارة إلى المذكور من إقامة الصلاة، وغيرها. والدين المعتبر هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]. والإسلام هو الإيمان لما سيجيء.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك إشارة إلى الإخلاص أو التدين والانقياد، وأن يراد أن الدين المعتبر عند الله دين الإسلام، وستتكلم على كون الإسلام هو الإيمان.

الثاني: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢].

قلنا: أريد الكامل.

الثالث: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم إلى بيت المقدس.

قلنا: مجاز، والمراد تصديقكم بوجوبها.

الرابع: قاطع الطريق يخزى، لأنه يدخل النار لقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابُ ٱلنَّارِ﴾ [الحشر: ٢]. وكل مَن يدخل النار يخزى، لقوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢].

والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨].

وأجيب بمنع الكبرى، فإن الذين آمنوا معه هم الصحابة.

الخامس: قوله ﷺ: «لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن»[(١)]

قلنا: تغليظ.

السادس: لو كان مجرد التصديق لما كفر بشيء من الأفعال والأقوال.

قلنا: يجوز أن يجعل الشارع بعض المعاصي إمارة التكذيب كسجدة الصنم.

السابع: قد يثبت التصديق مع نفي الإيمان الشرعي ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦]، ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٨] الآية.

قلنا: لأن الأول تصديق بالله وحده. والثاني باللسان فقط.

الثامن: الإيمان ينبىء عن استحقاق غاية المدح على ما يشعر به قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الصافات: ٨١، ١١١، ١٣٢] فينافي استحقاق الذم الكبير.

قلنا: العاصي يستحق كلًا من وجه، وإنما غاية المدح لكامل الإيمان).

الأعمال غير داخلة في حقيقة الإيمان لوجوه:

الأول: ما مر أنه اسم للتصديق، ولا دليل على النقل.

الثاني: النص والإجماع على أنه لا ينفع عند معاينة العذاب، ويسمى إيمان اليأس، ولا خفاء في أن ذلك إنما هو التصديق والإقرار، إذ لا مجال للأعمال.

---

(١) أخرجه ابن ماجه في الفتن باب ٣.

الثالث: النصوص الدالة على الأوامر والنواهي بعد إثبات الإيمان كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣].

الرابع: النصوص الدالة على أن الإيمان والأعمال أمران متفارقان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الرعد: ٢٩]، ﴿وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا﴾ [التغابن: ٩]، ﴿وَمَن يَأۡتِهِۦ مُؤۡمِنٗا قَدۡ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [طـه: ٧٥]، ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾ [طه: ١١٢].

وسئل النبيّ ﷺ عن أفضل الأعمال فقال: إيمان لا شك فيه، وجهاد لا غلول فيه، وحج مبرور[(١)].

والخامس: الآيات الدالة على أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ﴾ [الأنفال: ٧٢]، ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ...﴾ [الحجرات: ٩]، الآية ﴿كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيۡتِكَ بِٱلۡحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ۝٥﴾ [الأنفال: ٥].

السادس: أنه لو كان اسمًا للطاعات، فإما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الأعمال، فلم يكن من صدق وأقر مؤمنًا قبل الإتيان بالعبادات. والإجماع على خلافه. وعلى أن مَن صدق وأقر فأدركه الموت، مات مؤمنًا. قال في التبصرة: قد أجمع المسلمون على تحقق اسم الإيمان وإثبات حكمه بمجرد الاعتقاد. وإما لكل عمل على حدة فتكون كل طاعة إيمانًا على حدة. والمنتقل من طاعة إلى طاعة منتقلًا من دين إلى دين.

السابع: أن جبرائيل عليه السلام لما سأل النبيّ عليه السلام عن الإيمان، لم يجب إلا بالتصديق دون الأعمال، وقالت المعتزلة: نحن لا ننكر استعمال الإيمان في الشرع في معناه اللغوي، أعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك إلى معنى شرعي هو فعل الطاعات، وترك المعاصي لأن المفهوم من إطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط. ولأن الأحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي. ورد بأنا لا ندعي كونه اسمًا لكل تصديق بل للتصديق بأمور مخصوصة كما في الحديث المشهور. فإن أريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع، ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسمًا للطاعات. فاحتجوا بوجوه:

(١) أخرجه النسائي في الإيمان باب ١، والزكاة باب ٤٩، والدارمي في الصلاة باب ١٣٥، والرقاق باب ٢٨، وأحمد في المسند ٢/٢٥٨، ٣٤٨، ٤٤٢، ٥٢١، ٣/٤١٢.

الأول: أن فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ٥﴾ [البينة: ٥] أي ذلك المذكور من إقامة الصلاة وغيرها هو الدين المعتبر. والدين المعتبر هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ [آل عمران: ١٩]. والإسلام هو الإيمان لما سيجيء.

وأجيب أولًا بأن ذلك مفرد مذكر، وجعله إشارة إلى جملة ما سبق تأويل، ليس أولى وأقرب من جعله إشارة إلى الإخلاص أو التدين والانقياد، ولما سبق من الأوامر، بل ربما يكون هذا أولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي أو قريبًا منه. ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا...﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ﴾ [التوبة: ٣٦].

معناه أن التدين بكون الشهور اثنا عشر، أربعة منها حرم، والانقياد لذلك هو الدين المستقيم، على أن هٰهنا شيئًا آخر، وهو أن الدين في تلك الآية مضاف إلى القيامة، لا موصوف كما في هذه الآية. والمعنى دين الملة القيامة، فلا يكون معناه الملة والطريقة، بل الطاعة كما في قوله تعالى: ﴿مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۚ﴾ [الأنفال: ٢].

وحينئذٍ سقط الاستدلال بالكلية.

وثانيًا: بأن معنى الآية الثانية أن الدين المعتبر هو دين الإسلام للقطع بأن الدين وهو الملة والطريقة التي تعتبر غالبًا إضافتها إلى الرسول لا تكون نفس الإسلام الذي هو صفة المكلف.

وثالثًا: بما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الإيمان والإسلام.

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ...﴾ إلى قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ﴾ [الأنفال: ٤]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمۡ يَرۡتَابُواْ...﴾ [الحجرات: ١٥] الآية.

وأجيب بأن المراد كمال الإيمان جمعًا بين الأدلة.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٤٣]. أي صلاتكم إلى بيت المقدس.

وأجيب بأن المعنى تصديقكم بوجوبها، أو بكونها جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس، أو هو مجاز لظهور العلاقة، وهو كون الصلاة من شعب الإيمان وثمراته،

ومشروطة به، ودالّة عليه. على ما قال النبيّ عليه السلام: «بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة»[(١)].

الرابع: أن كل قاطع الطريق يخزي يوم القيامة لأنه يدخل النار بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ﴾ [الحشر: ٣].

وكل مَن يدخل النار يخزي، بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرًا: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢].

ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيامة، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [التحريم: ٨].

وأجيب بمنع الكبرى، فإن المراد بالذين آمنوا معه الصحابة، لا كل مؤمن، ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧]. لأن القاطع ليس بكافر.

فإن قيل: هب أن ليس في الذين آمنوا معه قاطع طريق، لكن لا شك أن فيهم العاصي والباغي، وبهذا يتم الاستدلال.

قلنا: إنما يتم لو ثبت بالدليل أنه لا يعفى عنه، ولا يثاب عليه، بل يدخل النار البتة، وأن الآيات الثلاث مجراة على العموم.

الخامس: قوله عليه السلام: «لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن»[(٢)] «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا إيمان لمن لا عهد له»[(٣)].

وأجيب بأنه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

والمعارضة بمثل قوله عليه السلام: «وإن زنى، أو سرق...» حتى قال: «وإن رغم أنف أبي ذر»[(٤)].

---

(١) رُوي الحديث بلفظ: «بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة»، أخرجه مسلم في الإيمان حديث ١٣٤، وأبو داود في السنّة باب ١٥، والترمذي في الإيمان باب ٩، وابن ماجه في الإقامة باب ١٧، والدارمي في الصلاة باب ٢٩.

(٢) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

(٣) أخرجه أحمد في المسند ٣/ ١٣٥، ١٥٤، ٢١٠، ٢٥١، ورواه أيضًا الهيثمي في موارد الظمآن ٤٧، والمنذري في الترغيب والترهيب ١/ ٢٤١، والمتقي الهندي في كنز العمال ٥٥٠٠٣.

(٤) لفظ الحديث بتمامه: عن أبي ذر الغفاري قال: أتيت النبيّ ﷺ وهو نائم، عليه ثوب أبيض، ثم=

السادس: لو كان الإيمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمنًا. وعلى تقدير التقييد بالأمور المخصوصة لزم أن لا يكون بغض النبيّ عليه السلام وإلقاء المصحف في القاذورات، وسجدة الصنم، ونحو ذلك كفرًا ما دام تصديق القلب، بجميع ما جاء به النبيّ عليه السلام باقيًا. واللازم منتفٍ قطعًا.

وأجيب بأن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة عدم التصديق تنصيصًا عليه، أو على دليله. والأمور المذكورة من هذا القبيل، بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال.

السابع: أن الإيمان بمعنى التصديق بجامع الشرك، ونفي الإيمان الشرعي بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦].

وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨].

وأجيب بأن الأول تصديق بالله وحده. وهو غير كافٍ بالاتفاق. والثاني تصديق باللسان فقط، وهو محض النفاق.

الثامن: أن اسم المؤمن ينبىء عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكفاك قوله تعالى في آخر قصة بعض الأنبياء: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الصافات: ٨١، ١١١، ١٣٢] ومرتكب الكبيرة إنما يستحق الذم والعذاب الأليم فلا يستحق اسم المؤمن على الإطلاق.

وأجيب بأنه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو رأس الطاعات، والذم من حيث الإخلال بالأعمال، ولا منافاة. وما يقع في معرض المدح على الإطلاق يحمل كل كمال الإيمان، على ما هو مذهب السلف.

(قال: خاتمة: صاحب الكبيرة عندنا مؤمن، وعند المعتزلة لا مؤمن، ولا كافر، وعند الخوارج كافر. وعند الحسن البصري[1] منافق، ومن شبه المعتزلة أن هذا أخذ بالمتفق عليه وهو الفسق، وترك للمختلف فيه، وهو الإيمان والكفر. وفساده ظاهر.

= أتيته فإذا هو نائم، ثم أتيته وقد استيقظ، فجلست إليه، فقال: «ما من عبد قال: لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة» قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق» قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق» ثلاثًا، ثم قال في الرابعة: «وإن رغم أنف أبي ذر». أخرجه البخاري في اللباس باب ٢٤، ومسلم في الإيمان حديث ١٥٤.

(١) الحسن البصري: هو الحسن بن أبي الحسن البصري، أبو سعيد مولى زيد بن ثابت، وقيل: مولى جابر بن عبد الله، الإمام الفقيه المشهور، أحد التابعين الكبار، وإمام أهل البصرة، توفي سنة ١١٠ هـ (البداية والنهاية ٩/ ٢٢٤ ـ ٢٣٠).

ومنها أن له بعض أحكام المؤمن كعصمة الدم والمال، وبعض أحكام الكافر كالذم وسلب أهلية الإمامة والقضاء والشهادة، فله منزلة بين المنزلتين، واسم بين الاسمين.

قلنا: ذاك ليس أحكام الكفر خاصة، وما قيل: إنه ليس بمؤمن، بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم، رجوع عن المذهب، وللخوارج النصوص الناطقة بكفر العصاة، وبانحصار العذاب على الكفار، مع أن الفاسق معذب، وبأن الفاسق مكذب بالقيامة، وبآيات الله، وبأن مقابل المنفي كافر، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ومثل: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طـه: ٤٨]، ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٥، ١٦]، ومثل: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ . . .﴾ إلى قوله: ﴿كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠]، ﴿بِـَٔايَٰتِنَا هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾ [البلد: ١٩]، ومثل: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا . . .﴾ [الزمر: ٧١]، إلى قوله: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟﴾ [الزمر: ٧٣].

والجواب الدفع بالتخصيص، وبالحمل على التغليظ، وبصرف المطلق، إلى الكمال، ونحو ذلك وللقائلين بكونه منافقًا بأن عصيانه دليل على كذبه في دعوى التصديق، وبأن النبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم جعل الكذب والخيانة وإخلاف الوعد من علامات النفاق.

وأجيب بمنع الأول، وحمل الثاني على تحويل شأن تلك المعاصي).

كما اختلفت الأمة في حكم صاحب الكبيرة، فكذلك في اسمه، بعد الاتفاق على تسميته فاسقًا، فعندنا مؤمن، وعند المعتزلة لا مؤمن، ولا كافر، ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين، وعند الخوارج كافر. وعند الحسن البصري منافق، وقد فرغنا من إقامة الأدلة، ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الأعمال من الإيمان، فالآن نشير إلى دفع باقي شبههم، وشبه الخوارج، ومَن يسميه بالمنافق، فمن شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء[1] على

---

(١) واصل بن عطاء: هو واصل بن عطاء الغزّال، أبو حذيفة، رأس المعتزلة، بليغ متكلم، ولد بالمدينة سنة ٨٠ هـ، وتوفي بالبصرة سنة ١٣١ هـ، له عدة تصانيف منها: «أصناف المرجئة»، «كتاب التوبة»، «كتاب الخطب في التوحيد والعدل»، «كتاب الخطبة التي أخرج منها الراء»، «كتاب الدعوة»، «كتاب السبيل إلى معرفة الحق»، «كتاب طبقات أهل العلم والجهل»، «كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد»، «كتاب معاني القرآن»، «كتاب المنزلة بين المنزلتين» (انظر: كشف الظنون ٤٩٩/٦، الأعلام ١٠٨/٨، خطط المقريزي ٣٤٥/٢، وفيات الأعيان ١٧٠/٢، مروج الذهب=

عمرو بن عبيد[1]، حتى رجع إلى مذهبه وهو أنه اجتمعت الأمة على أن صاحب الكبيرة فاسق. واختلفوا في كونه مؤمنًا أو كافرًا، فوجب ترك المختلف، والأخذ بالمتفق عليه.

والجواب أن هذا ترك للمتفق عليه، وهو أنه إما مؤمن أو كافر، ولا وساطة بينهما، وأخذ بما لم يقل به أحد فضلًا عن الاتفاق.

ومنها أن للفاسق بعض أحكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والإرث من المسلم، والمناكحة، والغسل، والصلاة عليه، والدفن في مقابر المسلمين. وبعض أحكام الكافر كالذم واللعن، وعدم أهلية الإمامة، والقضاء والشهادة. فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنًا ولا كافرًا.

والجواب: أن هذا إنما يتم لو كان ما جعلتموه أحكام الكافر خواصه التي لا تتجاوزه إلى المؤمن أصلًا، كما في أحكام المؤمن، وهذا نفس المتنازع. فإنها عندنا تهم الكافر وبعض المؤمنين، وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع، وذلك أنهم لا ينكرون وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق أو بمعنى إجراء الأحكام، بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم، وهو الذي نسميه الإيمان الكامل، ونعتبر فيه الأعمال، وننفيه عن الفساق، فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الإيمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق، وكأنه رجوع عن المذهب وإعراض، كما يقال في نفي الصفات: أنا نريد ما هو من قبيل الإعراض، وإلا فقد ماؤهم. يصرحون بأن مَن أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع، بل بمجرد اللغة، وبأن القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره.

وأما الخوارج فمذهب جمهورهم إلى أن كل معصية كفر. ومنهم مَن فرق بين الصغيرة والكبيرة، وتمسكوا بوجوه:

= ٢/ ٢٩٨، فوات الوفيات ٢/ ٣١٧، تاريخ الإسلام ٥/ ٣١١، مرآة الجنان ١/ ٢٧٤، النجوم الزاهرة ١/ ٣١٣، لسان الميزان ٦/ ٢١٤، شذرات الذهب ١/ ١٨٢).

(١) عمرو بن عبيد: هو عمرو بن عبيد بن باب التيمي، أبو عثمان البصري، شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها وأحد الزهاد المشهورين، كان جده من سبي فارس، وأبوه نساجًا ثم شرطيًا للحجاج في البصرة، واشتهر بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي وغيره، وفيه قال المنصور: كلكم طالب صيد غير عمرو بن عبيد، توفي بمران قرب مكة سنة ١٤٤ هـ، له رسائل وخطب كثيرة ومصنّفات، منها: «تفسير القرآن عن حسن البصري»، «خطب ورسائل»، «ديوان شعره» (انظر: كشف الظنون ٥/ ٨٠٢، الأعلام ٥/ ٨١، وفيات الأعيان ١/ ٣٨٤، البداية والنهاية ١٠/ ٧٨، ميزان الاعتدال ٢/ ٢٩٤، طبقات المعتزلة ص ٣٥، مفتاح السعادة ٢/ ٣٥).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأول: النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

وقوله تعالى في تارك الحج: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]. وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

حصر الفسق على الكافر، فيكون كل فاسق كافرًا وكقول النبيّ عليه السلام: «مَن ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر»(١). وقوله: «ومَن مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديًا وإن شاء نصرانيًا»(٢).

قلنا: المراد بما أنزل الله هو التوراة بقرينة قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٤ - ٤٥].

فيختص مَن لم يحكم باليهود، ولأنا لم نتعبد بالحكم بالتوراة. على أنه لو كان للعموم، فسلب العموم احتمال ظاهر. ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له، وتغليظ في الوعيد عليه. وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى في ترك الصلاة عمدًا مع احتمال الاستحلال. والمراد بالفاسقين في قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]. الكاملون في الفسق والمتمردون المنهمكون في الكفر، للقطع بأن الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الإيمان.

الثاني: الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الأدلة على أن الفاسقين يعذبون كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]، ﴿إِنَّ

---

(١) رواه بهذا اللفظ ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ١٤٨، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٣/ ١٠، والمتقي الهندي في كنز العمال ١٨٨٧٦، ٥٠٠٨. ورُوي الحديث بلفظ: «مَن ترك صلاة العصر متعمدًا...» أخرجه أحمد في المسند ٢/ ١٣، ٢٧، ٧٦، ٥/ ٣٦٠، ٦/ ٤٤٢. ورُوي الحديث بلفظ: عن أبي الدرداء قال: أوصاني خليلي ﷺ: أن لا تشرك بالله شيئًا وإن قطعت وحرقت ولا تترك صلاة مكتوبة متعمدًا، فمن تركها متعمدًا فقد برئت منه الذمة، ولا تشرب الخمر فإنها مفتاح كل شر» أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في الفتن باب ٢٣، وأحمد في المسند ٥/ ٢٣٨.

(٢) رواه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٤/ ٢٦٧، ورُوي الحديث بلفظ: «مَن مات ولم يحج حجة الإسلام في غير مرض حابس أو حاجة ظاهر، فليمت إن شاء يهوديًا، وإن شاء نصرانيًا». رواه الزيلعي في نصب الراية ٤/ ٤١٢، وابن حجر في تلخيص الحبير ٢/ ٢٢٢، وابن عدي في الكامل في الضعفاء ٤/ ١٦٢٠، والسيوطي في الدر المنثور ٢/ ٥٦، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار ١/ ٢٤٠، والسيوطي في اللآلىء المصنوعة ٢/ ٦٦، وابن الجوزي في الموضوعات ٢/ ٢٠٩.

﴿ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧]، ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ۝١٤ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝١٥ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝١٦﴾ [الليل: ١٤ ـ ١٦].

قلنا: المراد الكامل الهائل من العذاب، والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين، أو الحصر غير حقيقي، بل الإضافة إلى المتقين، فلا يمنع دخول الفاسقين، وإن كانوا مؤمنين.

الثالث: الآيات الدالة على أن الفاسق مكذب بالقيامة أو بآيات الله، ولا شك أن المكذب بها كافر كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ۝٢٠﴾ [السجدة: ٢٠]. وقوله تعالى: ﴿يَتَسَآءَلُونَ ۝٤٠ عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ ۝٤١ ...﴾ إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤٦﴾ [المدثر: ٤٠ ـ ٤٦]. وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ۝١٩﴾ [البلد: ١٩]. فإنه يفيد قصر المسند على المسند إليه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذاريات: ٥٨]، ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥؛ آل عمران: ١٠٤؛ التوبة: ٨٨]، ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [الحشر: ٢٠]. فيكون كل مَن هو من أصحاب المشأمة، مكذبًا بالآيات نجعلها كبرى لقولنا: الفاسق من أصحاب المشأمة، ونجعل النتيجة صغرى لقولنا: كل مكذب بآيات الله كافر.

قلنا: لا خفاء في أن كل فاسق ليس بمكذب، فيحمل الأوليان على الكفار المكذبين، والثالثة على التأكيد دون القصر، ولو سلم، فمثله عند كون المسند إليه موصولًا أو معرفًا باللام يكون لقصر المسند إليه على المسند كقولهم: الكرم هو التقوى، والحسب هو المال، والعالم هو المتقي، فيكون المعنى أن كل مكذب بالآيات فهو من أصحاب المشأمة ولا ينعكس كليًا.

الرابع: ما يدل على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث. ولا شك أن الفاسق ليس بمتقٍ فيكون كافرًا، وذلك قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ...﴾ إلى قوله: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ [الزمر: ٣٧].

قلنا: لا دلالة على نفي قسم ثالث.

الخامس: أن الفاسق آيس من روح الله. وكل مَن هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى: ﴿لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

قلنا: الصغرى ممنوعة، فإنه ربما يرجو العفو من الله تعالى، أو التوبة من نفسه، وبهذا يندفع ما يقال: إن العاصي من المعتزلة يلزم أن يكون كافرًا لكونه آيسًا، فإنه وإن لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة.

فإن قيل: هو يعتقد أنه ليس بمؤمن شرعًا، وكل مَن كان كذلك فهو كافر.

أجيب بمنع الكبرى. وأما القائلون بكون الفاسق منافقًا فتمسكوا بوجهين:

عقلي، وهو أن إقدامه على المعصية المفضية إلى العذاب يدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبيّ عليه السلام كمن ادعى أنه يعتقد أن في هذا الجحر حية، ثم يدخل فيها يده.

ونقلي، وهو قوله عليه السلام: «آية المنافق ثلاث: إذا وعد أخلف، وإذا حدث كذب وإذا ائتمن خان»(١).

والجواب عن الأول أنه وإن كان يخاف العذاب، لكن يرجو الرحمة، ويأمل توفيق التوبة، أو يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة، بخلاف حديث الجحر والحية.

وعن الثاني: بأنه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقًا للقطع بأن مَن وعد غيره عدة ثم أخلفها لم يكن منافقًا في الدين، وإذا تأملت، فحال الفاسق على عكس حال المنافق، لأنه يضمر حسناته، ويظهر سيئاته.

[المبحث الثاني]
[في الإسلام]

(قال: المبحث الثاني في الإسلام.

الجمهور على أن الإسلام والإيمان واحد. بمعنى رجوعهما إلى القبول والإذعان، وكون كل مؤمن مسلمًا، والعكس في حق الاسم، والحكم، والدار للإجماع على ذلك ولشهادة النصوص مثل: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]. مع أن الإيمان مقبول وفاقًا ومثل قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦]. ومثل: ﴿قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ

(١) أخرجه البخاري في الشهادات باب ٢٨، ومسلم في الإيمان حديث ١٠٧، ١٠٩، والترمذي في الإيمان باب ١٤.

إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١٧]، احتج المخالف بتفارقهما لقوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

وتعاطفهما كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴿٢٢﴾﴾ [الأحزاب: ٢٢].

وتخالفهما في البيان بعد الاستفسار كقوله ﷺ: الإيمان أن تؤمن بالله... إلى آخره، والإسلام أن تشهد أن لا إلـه إلا الله[1]... إلى آخره.

قلنا: لا نزاع في إطلاقه على الاستسلام والانقياد الظاهر، وتغاير المفهوم كافٍ في صحة العطف، وفي الحديث بيان لمتعلق الإيمان، وشرائع الإسلام، وقد ورد مثله في الإيمان).

الجمهور على أن الإسلام والإيمان واحد: إذ معنى آمنت بما جاء به النبيّ عليه السلام: صدقته. ومعنى أسلمت له: سلمته. ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما إلى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان والقبول.

وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن، وهذا مراد القوم بترادف الاسمين، واتحاد المعنى، وعدم التغاير على ما قال في التبصرة[2]: الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة. وكل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن، لأن الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى، وأن له الخلق والأمر، لا شريك له في ذلك. والإسلام إسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له، من غير شرك، فحصلا من طريق المراد منهما على معنى واحد. ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر، ولتصور مؤمن ليس بمسلم، أو مسلم ليس بمؤمن، فيكون لأحدهما في الدنيا أو الآخرة حكم ليس للآخر، وهذا باطل قطعًا. وقال في الكفاية: الإيمان هو تصديق الله فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته. وذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي. فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكمًا، فلا يتغايران، وإذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى، صح التمسك فيه بالإجماع على أنه يمتنع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإيمان ولا يكون مسلمًا أو بجميع ما

(١) تقدم الحديث مع تخريجه.
(٢) التبصرة: هو كتاب «تبصرة الأدلة في الكلام» للشيخ الإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٠٨.

اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمنًا. وعلى أنه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم، وبالعكس وعلى أن دار الإيمان دار الإسلام، وبالعكس، وعلى أن الناس كانوا في عهد النبيّ عليه السلام ثلاث فرق: مؤمن، وكافر، ومنافق، لا رابع لهم، والمشهور من استدلال القوم وجهان:

أحدهما: أن الإيمان لو كان غير الإسلام، لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

واللازم باطل بالاتفاق، واعترض بأنه يجوز أن يكون غيره. لكن لا يكون دينًا غيره، لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق. وقد عرفت ما فيه. بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبيّ عليه السلام والإيمان كذلك، وإن استمر في إطلاق أهل الشرع دين الإسلام ولم يسمع دين الإيمان. وذلك لاشتهار لفظ الإسلام في طريقة النبيّ، واعتبار الإضافة إليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام. ولفظ الإيمان في فعل المؤمن من حيث الإضافة إليه، ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرًا ما يفتقر في الإيمان إلى ذكر المتعلق مثل: ﴿ءَامِنُوا بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحديد: ٧]. وغير ذلك، بخلاف الإسلام.

وثانيهما: أنه لو كان غيره، لم يصح استثناء أحدهما من الآخر. واللازم باطل، لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦].

أي فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين. واعترض بأنه يكفي لصحة الاستثناء الإحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه. ولا يتوقف على اتحاد المفهوم، وقد عرفت أن المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك، نعم لو قيل: إنه لا يتوقف على المساواة أيضًا، بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك: أخرجت العلماء فلم أترك إلا بعض النحاة، لكان شيئًا لا بالعكس على ما سبق إلى بعض الأوهام، ذهابًا إلى صحة قولنا: أخرجت العلماء فلم أترك إلا بعض الناس. وقد يستدل بسوق أحد الاسمين مساق الآخر، كقوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الحجرات: ١٧]، ﴿إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾ [الروم: ٥٣]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱتَّقُوا ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ﴿قُولُوٓا ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا...﴾ إلى قوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٨٤]. إلى غير ذلك من الآيات.

وذهبت الحشوية[1]، وبعض المعتزلة إلى تغايرهما نظرًا إلى أن لفظ الإيمان ينبىء عن التصديق فيما أخبر الله تعالى على لسان رسله، ولفظ الإسلام عن التسليم والانقياد، ومتعلق التصديق يناسب أن يكون هو الإخبار، ومتعلق التسليم الأوامر والنواهي: وتمسكًا بإثبات أحدهما، ونفي الآخر كقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

وبعطف أحدهما على الآخر كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ وَٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ...﴾ [الأحزاب: ٣٥] الآية، ﴿وَمَا زَادَهُمۡ إِلَّآ إِيمَٰنٗا وَتَسۡلِيمٗا﴾ [الأحزاب: ٢٢].

والتسليم هو الإسلام. وبأن جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبيّ عن كل منهما على حدة، وأجاب النبيّ لكل بجواب. وذلك أنه قال: أخبرني عن الإيمان، فقال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه... إلى الآخر، ثم قال: أخبرني عن الإسلام. فقال: الإسلام أن تشهد أن لا إلـه إلا الله... إلى آخره، فدل على أن الإيمان هو التصديق بالأمور المذكورة والإسلام هو الإتيان بالأعمال المخصوصة.

والجواب عن الأول أنا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب أصل اللغة، على أن التحقيق أن مرجع الأمرين إلى الإذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالإخبار بالذات، فكذا بالأوامر والنواهي، بمعنى كونها حقة، وأحكامًا من الله تعالى، وكذا التسليم، وعن الثاني بأن المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفًا من السيف، والكلام في الإسلام المعتبر في الشرع. المقابل للكفر المنبىء عنه قولنا: آمن فلان وأسلم، وعن الثالث أن تغاير المفهوم في الجملة كافٍ في العطف، مع أنه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ﴾ [البقرة: ١٥٧].

وعن الرابع أن المراد السؤال عن شرائع الإسلام، أعني أحكامه المشروعة التي هي الأساس على ما وقع صريحًا في بعض الروايات، وعلى ما قال النبيّ عليه السلام لقوم وفدوا عليه: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ فقالوا: الله ورسوله أعلم فقال: «شهادة أن لا إلـه إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس»[2] وكما قال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول: لا إلـه إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[3].

---

(١) الحشوية: تقدم التعريف بهم. (٢) تقدم الحديث مع تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٣، ومسلم في الإيمان حديث ٥٧، ٥٨، وأبو داود في السنّة باب ١٤، والترمذي في الإيمان باب ٦، والنسائي في الإيمان باب ١٦، وابن ماجه في المقدمة باب ٩=

[المبحث الثالث]

[هل الإيمان يزيد وينقص؟]

(قال: المبحث الثالث[١]: ظاهر الكتاب والسنة.

إن الإيمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور لما أنه اسم للتصديق البالغ حد اليقين، وهو لا يتفاوت، وإنما يتفاوت إذا جعل اسمًا للطاعة، ولهذا قيل: الخلاف مبني على الخلاف في تفسير الإيمان، لكنه إنما يصح إذا لم يجعل ترك العمل خروجًا عن الإيمان، وحينئذٍ يكون التفاوت في كمال الإيمان، لا في أصله.

وأجيب بعد تسليم أن التصديق هو اليقين، وأن اليقين هو المعتبر في حق الكل يمنع قبوله التفاوت كما في اليقين الضروري والنظري، بعد زوال التردد والخفاء. تمسك القائلون بالتفاوت بأن إيمان آحاد الأمة لا يساوي إيمان الأنبياء قطعًا، وبالنصوص الصريحة في ذلك: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١].

وفي الحديث: «إن الإيمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة»[٢].

وأجيب بأن المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات والأعداد، أو بحسب زيادة ما يجب الإيمان به عند ملاحظة التفاصيل، أو المراد زيادة ثمراته وأنواره).

وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة، والمحكي عن الشافعي رحمه الله وكثير من العلماء أن الإيمان يزيد وينقص وعند أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه وكثير من العلماء - وهو اختيار إمام الحرمين - أنه لا يزيد ولا ينقص، لأنه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والإذعان، ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان. والمصدق إذا ضم الطاعات إليه أو

= وأحمد في المسند ٢/ ٣٧٩، ٤١٤، ٤٤٥.

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٦٠ - ٣٦١: المقصد الثاني: في إثبات أن الإيمان يزيد وينقص.

(٢) أخرجه ابن ماجه في المقدمة باب ٩. ورواه أيضًا أبو نعيم في تاريخ أصبهان ١/ ٣٥٠، والذهبي في ميزان الاعتدال ٥٣٩، والعجلوني في كشف الخفا ١/ ٢٢، وابن عراق في تنزيه الشريعة ١/ ١٥١، والفتني في تذكرة الموضوعات ١١، وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق ٣/ ٤٦٠، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار ١/ ١٢٠، والسيوطي في اللآلىء المصنوعة ١/ ١٩، وابن حجر في لسان الميزان ١/ ٨٠٥. ورُوي الحديث بلفظ: «الإيمان لا يزيد ولا ينقص»، انظر: الذهبي في ميزان الاعتدال ٨١٠٣، والسيوطي في اللآلىء المصنوعة ١/ ٢١، وابن عراق في تنزيه الشريعة ١/ ١٤٩، وابن حجر في لسان الميزان ٥/ ١١٥٨، وابن الجوزي في الموضوعات ١٣٢.

ارتكب المعاصي، فتصديقه بحالة لم يتغير أصلًا، وإنما يتفاوت إذا كان اسمًا للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة. ولهذا قام الإمام الرازي وغيره إن هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان.

فإن قلنا: هو التصديق، فلا يتفاوت. وإن قلنا: هو الأعمال فمتفاوت.

وقال إمام الحرمين: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقًا، كما لا يفضل علم علمًا. ومَن حمله على الطاعة سرًا وعلنًا ـ وقد مال إليه القلانسي[١] ـ فلا يبعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، ونحن لا نؤثر هذا. لا يقال: الإيمان على تقدير كونه اسمًا للأعمال أولى بأن لا يحتمل الزيادة والنقصان.

أما أولًا فلأنه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة، ولا إيمان دونه ليكون نقصانًا.

وأما ثانيًا، فلأن أحدًا لا يستكمل الإيمان حينئذٍ، والزيادة على ما لم يكمل بعد محال. لأنا نقول هذا إنما يرد على مَن يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال أو التروك، كما هو مذهب المعتزلة، لا على مَن يقول ببقائه ما بقي التصديق، كما هو مذهب السلف، إلا أن الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الإيمان، لا في أصله. ولهذا قال الإمام الرازي: وجه التوفيق أن ما يدل على أن الإيمان لا يتفاوت مصروف إلى أصله، وما يدل على أنه يتفاوت مصروف إلى الكامل منه. ولقائل أن يقول: لا نسلم أن التصديق لا يتفاوت، بل يتفاوت قوة وضعفًا، كما في التصديق بطلوع الشمس، والتصديق بحدوث العالم، لأنه إما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت أو مبني عليه، وقلة وكثرة، كما في التصديق الإجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل وأكثر وأكثر، فإن ذلك من الإيمان لكونه تصديقًا بما جاء به النبيّ ﷺ إجمالًا فيما علم إجمالًا، وتفصيلًا فيما علم تفصيلًا، لا يقال: الواجب تصديق يبلغ حد اليقين، وهو لا يتفاوت لأن التفاوت لا يتصور إلا باحتمال النقيض، لأنا نقول: اليقين من باب العلم والمعرفة، وقد سبق أنه غير التصديق، ولو سلم أنه التصديق، وأن المراد به ما يبلغ حد الإذعان والقبول، ويصدق عليه المعنى المسمى «بكرويدن» ليكون تصديقًا قطعيًا، فلا نسلم أنه لا يقبل التفاوت، بل لليقين مراتب من أجلى البديهيات

(١) القلانسي: هو إبراهيم بن عبد الله الزبيدي، أبو إسحٰق المعروف بالقلانسي. فقيه قاض، عالم بالكلام له عدة كتب. توفي سنة ٣٥٩ هـ، وقيل: ٣٦١ هـ أو ٣٥٧ هـ (معجم المؤلفين ١/ ٥٤، معجم المصنفين ٣/ ٢٢٧، الديباج ص ٨٨، الوافي بالوفيات ٥/ ٤٣).

إلى أخفى النظريات، وكون التفاوت راجعًا إلى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم، بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحالة، وكفاك قول الخليل ﷺ مع ما كان له من التصديق: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠] وعن علي رضي الله عنه: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا(١). على أن القول بأن المعتبر في حق الكل هو اليقين وأن ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر، احتج القائلون بالزيادة والنقصان، بالعقل والنقل. أما العقل فلأنه لو لم يتفاوت، لكان إيمان آحاد الأمة، بل المنهمك في الفسق مساوٍ بالتصديق الأنبياء والملائكة، واللازم باطل قطعًا. وأما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١]، ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢]، ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤].

وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنه: قلنا: يا رسول الله، إن الإيمان هل يزيد وينقص؟ قال: «نعم، يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة، وينقص حتى يدخل صاحبه النار»(٢).

وعن عمر رضي الله تعالى عنه، ورُوي مرفوعًا: «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة، لرجح به»(٣).

---

(١) رواه علي القاري في الأسرار المرفوعة ص ٢٩٣.

(٢) أخرجه بنحوه ابن ماجه في المقدمة باب ٩، وانظر صحيح البخاري، كتاب الإيمان باب ٣٣ (باب زيادة الإيمان ونقصانه)، والترمذي كتاب الإيمان باب ٦ (باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه).

(٣) رُوي الحديث بلفظ: «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان الناس لرجح إيمان أبي بكر»، رواه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ١/٣٢٣، ٧/٥٧٢، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار ١/٥٢، وابن عدي في الكامل في الضعفاء ٤/١٥١٨، والسيوطي في الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة ١٣٣، والفتني في تذكرة الموضوعات ٩٣، والعجلوني في كشف الخفا ٢/ ٢٣٤، والشوكاني في الفوائد المجموعة ٣٣٥، وابن تيمية في أحاديث القصاص ٢٥. وفي هذا المعنى عن ابن عمر قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ذات غداة بعد طلوع الشمس فقال: «رأيت قبيل الفجر كأني أُعطيت المقاليد، فأما المقاليد فهذه المفاتيح وأما الموازين، فهذه التي تزنون بها، فوُضعت في كفّة ووضعت أمتي في كفة، فوُزِنْتُ بهم، فرجَحْتُ، ثم جيء بأبي بكر، فوُزن بهم، فوزَن، ثم جيء بعمر، فوُزن، فوزن ثم جيء بعثمان، فوزن بهم، ثم رُفِعَت». أخرجه أبو داود في السنّة باب ٨، والترمذي في الرؤيا باب ١٠، والدارمي في المقدمة باب ٣، وأحمد في المسند ٢/٧٦، ١٧٠، ١٨٦، ٢٢٥، ٥/ ٤٤، ٥٠، ٢٥٩.

وأجيب بوجوه:

الأول: أن المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الأزمان والساعات. وهذا ما قال إمام الحرمين[1]: النبيّ ﷺ يفضل مَن عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك، والتصديق عرض لا يبقى، فيقع للنبيّ ﷺ متواليًا ولغيره على الفترات، فثبت للنبيّ ﷺ أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه أكثر، والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه. وما يقال: إن حصول المثل إليه بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه، مدفوع بأن المراد زيادة أعداد حصلت، وعدم البقاء لا ينافي ذلك.

الثاني: أن المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به، والصحابة كانوا آمنوا في الجملة، وكان يأتي فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص. وحاصله أن الإيمان واجب إجمالًا فيما علم إجمالًا، وتفصيلًا فيما علم تفصيلًا. والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة، فيتفاوت إيمانهم زيادة ونقصانًا، ولا يختص ذلك بعصر النبيّ ﷺ على ما يتوهم.

الثالث: أن المراد زيادة ثمرته، وإشراق نوره في القلب. فإنه يزيد بالطاعات، وينقص بالمعاصي. وهذا مما لا خفاء فيه. وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه.

[المبحث الرابع]

[القول في صحة الاستثناء في الإيمان]

(قال: المبحث الرابع: المذهب صحة الاستثناء في الإيمان، حتى أنه ربما يؤثر أنا مؤمن إن شاء الله على أنا مؤمن حقًا، ومنعه الأكثرون لدلالته على الشك أو إيهامه إياه. لا أقل، ولنا وجوه:

الأول: أنه للتبرك والتأدب، لا للشك والتردد.

والثاني: أن الإيمان المنجي أمر خفي، لا يأمن الجازم بحصوله أن يشوبه شيء من المنافيات من حيث لا يعلم، فيفوضه إلى المشيئة.

---

(١) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

الثالث: وعليه التعويل، أنه للشك فيما هو آية النجاة، وهو إيمان الموافاة، لا في الإيمان الناجز. وليس معنى قولهم: العبرة بإيمان الموافاة أن الناجز ليس بإيمان حقيقة. بل إنه ليس بمنج. وكذا الكفر والسعادة والشقاوة. فالسعيد سعادة الموافاة لا يتغير إلى شقاوة الموافاة، وإنما التغير في الناجز).

ذهب كثير من السلف، وهو المحكي عن الشافعي[1] رضي الله تعالى عنه والمروي عن ابن مسعود[2] رضي الله عنه أن الإيمان يدخله الاستثناء، فيقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى. ومنعه الأكثرون، وعليه أبو حنيفة[3] رضي الله عنه وأصحابه، لأن التصديق أمر معلوم، لا تردد فيه عند تحققه، ومن تردد في تحققه له، لم يكن مؤمنًا قطعًا، وإذا لم يكن للشك والتردد، فالأولى أن يترك، بل يقال: أنا مؤمن حقًا. دفعًا للإيهام. وللقائلين بصحته وجوه:

الأول: أنه للتبرك في ذكر الله والتأدب بإحالة الأمور إلى مشيئة الله، والتبرؤ عن تزكية النفس والإعجاب بحالها، والتردد في العاقبة والمآل، وهذا يفيد مجرد الصحة، لا إيثار قولهم: أنا مؤمن إن شاء الله على أنا مؤمن حقًا، ولا يدفع ما ذكر من دفع الإيهام، ولا يبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالإيمان دون غيره من الأعمال والطاعات.

والثاني: أن التصديق الإيماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان بالمرء، وإن كان جازمًا بحصوله لكن لا يأمن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الأوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى، والمستلذات من غير علم له بذلك. فذلك يفوض حصوله إلى مشيئة الله. وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الإجماع، ولما ذكر في الفتاوى من الروايات.

---

(١) الشافعي: هو محمد بن إدريس بن العباس، أحد الأئمة الأربعة المتوفى سنة ٢٠٤ هـ (تقدمت ترجمته في هذا الجزء).

(٢) ابن مسعود: هو عبد الله بن مسعود الصحابي الكبير المتوفى سنة ٣٢ هـ (تقدمت ترجمته في هذا الجزء).

(٣) أبو حنيفة: هو النعمان بن ثابت، أحد الأئمة الأربعة، المتوفى سنة ١٥٠ هـ (تقدمت ترجمته في هذا الجزء).

الثالث: وعليه التعويل، ما قال إمام الحرمين[١] إن الإيمان ثابت في الحال قطعًا من غير شك فيه. لكن الإيمان الذي هو علم الفوز، وآية النجاة إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به، وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز، ومعنى الموافاة الإتيان والوصول إلى آخر الحياة وأول منازل الآخرة، ولا خفاء في أن الإيمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال، وإن كان مسبوقًا بالضد، لا ما ثبت أولًا وتغير إلى الضد فلهذا يرى الكثير من الأشاعرة يبتون القول بأن العبرة بإيمان الموافاة وسعادتها. بمعنى أن ذلك هو المنجي، لا بمعنى أن إيمان الحال ليس بإيمان وكفره ليس بكفر، وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة، وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال إنه إذا اتصف بالإيمان على الحقيقة، كان مؤمنًا حقًا، ولا يصح أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، كما لا يصح أن يقول: أنا حي إن شاء الله تعالى. وإذا كان مؤمنًا حقًا، كان مؤمنًا عند الله تعالى، وفي علم الله، وإن كان الله تعالى يعلم أنه يتغير عن تلك الحال. وإذا كان مؤمنًا في الحال كان وليًا لله، سعيدًا. وإن كان كافرًا، كان عدوًا له شقيًا، وكما يصير المؤمن كافرًا، يصير الولي عدوًا والسعيد شقيًا، وبالعكس. وما يحكى عنهم من أن السعيد لا يشقى، والشقي لا يسعد، وأن السعيد مَن سعد في بطن أمه، والشقي مَن شقي في بطن أمه، فمعناه أن مَن علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة، فهو لا يتغير إلى شقاوة الموافاة، وبالعكس. وكذا في الولاية والعداوة، وأن السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله أنه يختم له بالسعادة. وكذا الشقاوة.

وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الإيمان وتحققه في الحال، ولا في الجزم بالثبات، والبقاء عليه في المال، لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة، فيربط إيمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة، ووسيلة، بل الدرجات بمشيئة الله جريًا على مقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

جعل الله حياتنا إليه، ومماتنا عليه. وختم لنا بالحسنى ويسرنا للفوز بالذخر الأسني بالنبي وآله.

---

(١) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

[المبحث الخامس]

إيمان المقلد[١]

(قال: المبحث الخامس: الجمهور على صحة إيمان المقلد، لأن التصديق لا يتوقف على ثبات الاعتقاد، بل جزمه، وعدم النفع قياسًا على إيمان اليأس بجامع عدم مشقة النظر والاستدلال التي بها الثواب فاسد، أو على تقدير ثبوت مثله بالقياس. فالعلة في الأصل كونه إيمان دفع عذاب، لا إيمان حقيقة، وأنه لم يبق حينئذٍ للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها).

ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد، وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه الشيخ أبو الحسن[٢] والمعتزلة، وكثير من المتكلمين. حجة القائلين بالصحة أن حقيقة الإيمان هو التصديق، وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر.

فإن قيل: لا يتصور التصديق بدون العلم لأنه إما ذاتي للتصديق أو شرط له، على ما سبق. ولا علم للمقلد، لأنه اعتقاد جازم مطابق يستند إلى سبب من ضرورة أو استدلال.

قلنا: المعتبر في التصديق هو اليقين. أعني الاعتقاد الجازم المطابق، بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين، وقد يقال: إن التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة، وبالعكس. فإنا نؤمن بالأنبياء

---

(١) التقليد شرعًا هو العمل بقول الغير من غير حجة، وهو اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدًا للحقية من غير نظر إلى الدليل، كأنّ هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل، كأخذ العامي والمجتهد بقول مثله، أي كأخذ العامي بقول العامي وأخذ المجتهد بقول المجتهد. وعلى هذا فلا يكون الرجوع إلى الرسول عليه الصلاة والسلام تقليدًا له، وكذا إلى الإجماع وكذا رجوع العامي إلى المفتي أي إلى المجتهد، وكذا رجوع القاضي إلى العدول في شهادتهم لقيام الحجة فيها. فقول الرسول بالمعجزة والإجماع بما تقرر من حجته وقول الشاهد والمفتي بالإجماع وكذا الرجوع إلى الصحابي لأنه عمل بقوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». غير المجتهد يلزمه التقليد سواء كان عاميًا أو عالمًا بطرق صالحة من وجوه علوم الاجتهاد، وقيل: إنما يلزم العالم التقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٠٠ ـ ٥٠١).

(٢) أبو الحسن: هو علي بن إسماعيل بن إسحٰق، أبو الحسن الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، توفي سنة ٣٢٤ هـ (تقدمت ترجمته).

والملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم، ونؤمن بجميع أحوال القيامة من الحساب والميزان والصراط، وغير ذلك، ولا نعرف كيفياتها وأوصافها، وأهل الكتاب كانوا يعرفون النبيّ عليه السلام كما يعرفون أبناءهم ولم يكونوا مؤمنين. وفيه نظر، لأن المراد العلم بما حصل التصديق به، ونحن نعلم من الأنبياء والملائكة ما نصدق به. فامتناع التصديق بدون العلم، بمعنى الاعتقاد، قطعي. وإنما الكلام في العكس.

فإن قيل: نحن لا ننفي كونه إيمانًا وتصديقًا لكنا ندعي أنه لا ينفع، بمنزلة إيمان اليائس، فإن عدم نفعه على ما ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي[1] معلل بأن العبد لا يقدر حينئذٍ أن يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم استدلالي. فإن الثواب على الإيمان إنما هو بمقابلة ما يتحمله من المشقة، وهي في آداب الفكرة، وإدمان النظر في معجزات الأنبياء، أو في محدثات العالم. والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل أصل الإيمان.

قلنا: النص إنما قام على عدم نفع إيمان اليأس ومعاينة العذاب، دون إيمان المقلد. والإجماع أيضًا إنما انعقد عليه، والتمسك بالقياس، لو سلم صحته في الأصول، فلا نسلم أن العلة ما ذكرتم، بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين إلى أن إيمان اليأس إنما لم ينفع لأنه إيمان دفع عذاب، لا إيمان حقيقة، ولأنه لا يبقى للعبد حينئذٍ قدرة على التصرف من نفسه والاستمتاع بها، لأن عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة، إذ ربما يموت العبد فيه. فينتقل إلى عذاب الآخرة، بخلاف إيمان المقلد، فإنه تقرب إلى الله تعالى، وابتغاء لمرضاته، من غير إلجاء ولا قصد دفع العذاب، ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس.

(قال: وأما المانعون فالشيخ[2] لا يشترط التمكن من إقامة الحجة ودفع الشبهة في كل مسألة من الأصول، بل انتفاء الاعتقاد فيها على دليل حتى لو انتفى لم يكن مؤمنًا. وحمله على نفي كمال الإيمان لإخلاله بالواجب مما لا يتصور فيه نزاع. والمعتزلة يشترطون حتى لو انتفى، انتفى الإيمان، وهو ظاهر البطلان، إلا إذا أريد الوجوب على الكفاية، فيصير مسألة صاحب الكبيرة، وعن بعضهم أن وجوب النظر إنما هو في حق

---

(١) أبو منصور الماتريدي: هو محمد بن محمود بن محمود، من أئمة علماء الكلام، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣ هـ، من تصانيفه: «بيان وهم المعتزلة»، «تأويلات أهل السنّة»، «الدرر في أصول الدين»، «الرد على تهذيب الكعبي» في الجدل، «عقيدة الماتريدية»، «كتاب التوحيد وإثبات الصفات»، «كتاب الجدل»، «مأخذ الشرائع» في أصول الفقه، «المقالات»، وغير ذلك (كشف الظنون ٦/٣٦).

(٢) الشيخ: أبو الحسن الأشعري.

البعض. وأما العاجز كالعوام، وبعض العبيد، والنسوان، فلا يكلف إلّا بتقليد المحق والظن الصائب، وقيل: كلفوا بسماع أوائل الدلائل التي تتسارع إلى الأفهام، فإن فهموا فهم أصحاب الجمل وإلا فليسوا مكلفين، والمتأخرون على أن ليس الخلاف في إجراء أحكام الإسلام بل في آية هل يعاقب عقوبة الكافر؟ فقيل: نعم، لأنه جاهل بالله ورسوله، وقيل: لا، بل ينتقص عقابه بما له من التصديق، ثم الخلاف فيمن نشأ في شاهق الجبل ولم يتفكر، فأخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدق. وأما مَن نشأ في دار الإسلام ولو في الصحارى، وتواتر عنده حال النبيّ ﷺ فمن أهل النظر).

يعني القائلين بأن إيمان المقلد ليس بصحيح، أو ليس بنافع، فمنهم مَن قال: لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسألة، بل يكفي ابتناؤه على قول مَن عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة أو تواترًا، أو على الإجماع فيقبل قول النبيّ ﷺ بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته. ومنهم مَن قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي، لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه، وعلى مجادلة الخصوم، ودفع الشبهة، وهذا هو المشهور عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، حتى حُكي عنه أنه مَن لم يكن كذلك، لم يكن مؤمنًا، لكن ذكر عبد القاهر البغدادي[1] أن هذا، وإن لم يكن عند الأشعري مؤمنًا على الإطلاق، فليس بكافر لوجود التصديق، لكنه عاصٍ بتركه النظر والاستدلال، فيعفو الله عنه أو يعذبه بقدر ذنبه، وعاقبته الجنة. وهذا يشعر بأن مراد الأشعري، أنه لا يكون مؤمنًا على الكمال، كما في ترك الأعمال، وإلا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين[2]، ولا بدخول غير المؤمن الجنة، وعند هذا يظهر أنه لا

---

(١) عبد القاهر البغدادي: هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي الشافعي، أبو منصور، عالم متفنن من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام في عصره، ولد ونشأ في بغداد ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور وفارقها على أثر فتنة التركمان، توفي باسفرائين سنة ٤٢٩ هـ، من تصانيفه: «إبطال القول بالتولد»، «بلوغ المدى من أصول الهدى»، «تأويل متشابه الأخبار»، «التحصيل في الأصول»، «تفسير القرآن»، «تفضيل الفقير الصابر على الغني الشاكر»، «تكملة في علم الحساب»، «شرح حديث افتراق أمتي على إحدى وسبعين فرقة»، «شرح مفتاح ابن القاص»، «فرائض»، «الفرق بين الفرق»، «فضائح الكرامية»، «فضائح المعتزلة»، «القضايا في الدرر والوصايا»، «كتاب الإيمان وأصوله»، «كتاب الصفات»، «الكلام الوعيد الفاخر في الأوائل والأواخر»، «مشارق النور ومدارك السرور» في الكلام، «معيار النظر»، «الملل والنحل»، «مناقب الإمام الشافعي»، «ناسخ القرآن ومنسوخه»، «نفي خلق القرآن»، «أحكام الوطء التام»، «كتاب العماد في مواريث العباد» وغير ذلك (كشف الظنون ٥/٦٠٦، وفيات الأعيان ١/٢٩٨، طبقات السبكي، ٣/٢٣٨، فوات الوفيات ١/٢٩٨، مفتاح السعادة ٢/١٨٥، إنباه الرواة ٢/١٨٥).

(٢) المنزلة بين المنزلتين: هي أهم مقولات المعتزلة، وقصتها أنه دخل على الحسن البصري رجل=

خلاف معه على التحقيق، ومنهم مَن قال: لا بد من ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم، وحل ما يورد عليه من الإشكال، وإليه ذهبت المعتزلة، ولم يحكموا بإيمان مَن عجز عن شيء من ذلك، بل حكم أبو هاشم[1] بكفره، فإن بنوا ذلك على أن ترك النظر كبيرة تخرج من الإيمان إذا طرأت وتمنع من الدخول فيه إذا قارنت، فهي مسألة صاحب الكبيرة، وقد سبقت. وإن أرادوا أن مثل هذا التصديق لا يكفي في الإيمان أو لا ينفع فمسألة أخرى، وبهذا يشعر تمسكاتهم وهي وجوه:

الأول: أن حقيقة الإيمان إدخال النفس في الأمان من أن يكون مكذوبًا ومخدوعًا وملتبسًا عليه، على أنه إفعال من الأمن للتعدية أو للصيرورة كأنه صار ذا أمن، وذلك إنما يكون بالعلم. ورد بأنه يجعل متعلقًا بالمخبر مثل: آمنت به، وله. ولا بالسامع. فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الأمن أن يقال: معناه آمنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة. وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل، أو لا. ولو سلم فالأمن من أن يكون مكذوبًا أو مخدوعًا يحصل بالاعتقاد الجازم، وإن كان عن تقليد.

الثاني: أن الواجب هو العلم. وذلك لا يكون إلا بالضرورة أو الاستدلال، ولا ضرورة، فتعين الدليل. ورد بأنه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في أن ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق، على أنه ربما يقال: إن المقصود من الاستدلال هو التوصل إلى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود.

الثالث: أن الأصل الذي يقلد فيه إن كان باطلًا، فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأوثان أسلافهم. وإن كان حقًا فحقيته إما أن يعلم بالتقليد فدور، أو بالدليل فتناقض. ورد بأن الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالأحكام التي علم كونها من دين الإسلام أن مَن اعتقدها تقليدًا هل يكون مؤمنًا يجري عليه أحكام المؤمنين في الدنيا والآخرة، وإن كان عاصيًا بتركه النظر والاستدلال، وأما ما يقال: إن

= فقال: يا إمام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفِّرون صاحب الكبيرة، يعني الخوارج، وجماعة أخرى يرجون الكبائر ويقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد ذلك؟ فتفكّر الحسن وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء الغزالي: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا ولا كافر مطلقًا، فأثبت المنزلة بين المنزلتين، وقال: إذا مات مرتكب الكبيرة بلا توبة خُلِّد في النار، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكن يُخفَّف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار، فقال الحسن البصري: قد اعتزل عنا واصل، فلذلك سُمِّي هو وأصحابه معتزلة (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٥٧٤).

(١) أبو هاشم: الجبائي، تقدمت ترجمته.

القول بجواز التقليد إن لم يكن عن دليل فباطل. وإن كان فتناقض. فمغالطة ظاهرة، لا يقال: المقصود أن التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من أصول الإسلام. وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك، لأنا نقول: هذا مما لا نزاع فيه، ولا حاجة به إلى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والإجماع على وجوب النظر، والاستدلال على أنه حكي عن الكعبي[1] وابن أبي عياش، وجمع آخر من المعتزلة أن من العقلاء مَن كلف النظر، وهم أرباب النظر، ومنهم مَن كلف التقليد والظن، وهم العوام، والعبيد، وكثير من النسوان، لعجزهم عن النظر في الأدلة وتمييزها عن الشبه. لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل. والظن الصائب دون الخطأ.

وذكر بعض المتأخرين منهم أن العاجزين كلفوا أن يسمعوا أوائل الدلائل التي تتسارع إلى الإفهام. فإن فهموا كفاهم وهم أصحاب الجمل، ولا يكلفون تلخيص العبارة، وإن لم يمكنهم الوقوف عليها، فليسوا مكلفين أصلًا، وإنما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا، وهم كثير من العوام، والعبيد، والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها أهل الملة. ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد أن ما وافق منها تلك الجمل فحق. وما خالفهما فباطل، وتلك الجمل هي أن الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل، وأنه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش، وكل ما خلق، وأنه القديم، وما سواه محدث وأنه عدل في قضائه، صادق في إخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يكلفهم ما لا يطيقونه، وأنه مصيب حكيم محسن في جميع أفعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر، وأنه بعث الرسل، وأنزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه أن يتذكر ويخشى، ويلزم الحجة على مَن علم أنه لا يؤمن ويأبى. وأن الرضاء بقضائه واجب، والتسليم لأمره لازم، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، يضل مَن يشاء ويهدي مَن يشاء، لا كالإضلال الذي علم به الشيطان. إلى غير ذلك من العقائد الإسلامية.

فإن قيل: أكثر أهل الإسلام آخذون بالتقليد قاصرون أو مقصرون في الاستدلال، ولم تزل الصحابة ومَن بعدهم من الأئمة، والخلفاء، والعلماء، يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم أحكام المسلمين، فما وجه هذا الاختلاف؟ وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين إلى أنه لا صحة لإيمان المقلدين.

---

(١) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة، كان رأس الطائفة الكعبية، توفي ببلخ سنة ٣١٩ هـ (تقدمت ترجمته في الجزء الثاني).

قلنا: ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الإسلام من الأمصار، والقرى، والصحارى، وتواتر عندهم حال النبيّ عليه السلام وما أوتي به من المعجزات، ولا في الذين يتفكرون في خلق السمٰوات والأرض واختلاف الليل والنهار فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل فيمن نشأ على شاهق جبلٍ مثلًا، ولم يتفكر في ملكوت السمٰوات والأرض فأخبره إنسان بما يفترض عليه اعتقاده، فصدقه فيما أخبره بمجرد إخباره من غير تفكر وتدبر، وأما ما يحكى عن المعتزلة من أنه لا بد في صحة الإسلام من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج، ودفع الشبهة، فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الإسلام. والظاهر أن المراد أن ذلك واجب، وإن صح الإيمان بدونه. فإن أرادوا الواجب على الكفاية فوفاق، إذ لا بد في كل صقع ممن يقوم بإقامة الحجج، وإزاحة الشبه ومجادلة الخصوم. وإن أرادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض، ففيه الخلاف. وأما المقلد فقد ذكر بعض مَن نظر في الكلام، وسمع من الإمام أنه لا خلاف في إجراء أحكام الإسلام عليه، والاختلاف في كفره راجع إلى أنه هل يعاقب عقاب الكافر؟ فقال الكثيرون: نعم، لأنه جاهل بالله ورسوله ودينه. والجهل بذلك كفر، ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤] وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «مَن صلّى صلاتنا، ودخل مسجدنا، واستقبل قبلتنا، فهو مسلم»[١] محمول على الإسلام في حق الأحكام، وقال بعض ذوي التحقيق منهم: إنه وإن كان جاهلًا لكنه مصدق، فيجوز أن ينتقص عقابه لذلك.

[المبحث السادس]

[في تعريف الكفر]

(قال: المبحث السادس: الكفر عدم الإيمان عما من شأنه.

وهو أعم من التكذيب لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب، وقال القاضي[٢]: هو الجحد بالله. وفسر بالجهل، ورد بأن الكافر قد يعرف الله ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف بعض أحكامه فأجيب بأن المراد الجحد به في شيء مما علم قطعًا

---

(١) رُوي الحديث بلفظ: عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن صلّى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم له ذمة الله وذمّة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته». أخرجه البخاري في الصلاة باب ٢٨، والترمذي في الإيمان باب ٢، والنسائي في التحريم باب ١، والإيمان باب ١٥، وأحمد في المسند ٣/ ١٩٩، ٢٢٥.

(٢) القاضي: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته.

أنه من أحكامه، أو الجهل بذلك إجمالًا وتفصيلًا، وقالت المعتزلة: هو قبيح أو إخلال بواجب يستحق به أعظم العقاب، وفيه خفاء ظاهر.

فإن قيل: قد يكفر المكلف بعض أفعاله مع أن تصديقه بحاله.

قلنا: لو سلم، فيجوز أن يكون بعض المحظورات علامة التكذيب دون البعض، وذلك إلى الشارع وكذا بعض التأويلات في الأصول).

وهذا معنى عدم تصديق النبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الإمام الغزالي[١] لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب، واعتبر الإمام الرازي[٢] بأن من جملة ما جاء به النبيّ أن تصديقه واجب في كل ما جاء به. فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف، لظهور المنع.

فإن قيل: مَن استخف بالشرع أو الشارع. أو ألقى المصحف في القاذورات، أو شد الزنار بالاختيار كافر إجماعًا، وإن كان مصدقًا للنبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم في جميع ما جاء به، وحينئذٍ يبطل عكس التعريفين. وإن جعلت ترك المأمور به أو ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق، بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق.

قلنا: لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الإيمان مع تلك الأمور التي هي كفر وفاقًا، فيجوز أن يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب، فيحكم بكفر مَن ارتكبه، وبوجود التكذيب فيه، وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع. وشد الزنار، وبعضها. لا كالزنا وشرب الخمر، ويتفاوت ذلك إلى متفق عليه. ومختلف فيه، ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل، وتفاصيله في كتب الفروع. وبهذا يندفع إشكال آخر، وهو أن صاحب التأويل في الأصول إما أن يجعل من المكذبين، فيلزم تكفير كثير من الفرق الإسلامية كأهل البدع والأهواء. بل المختلفين من أهل الحق. وإما أن لا يجعل، فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الأجساد، وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فإن تأويلاتهم ليست بأبعد من تأويلات أهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لأن من النصوص ما علم قطعًا من الدين أنه على ظاهره، فتأويله تكذيب للنبيّ، بخلاف البعض. ثم لا يخفى أن المراد التكذيب، أو عدم التصديق من المكلف،

---

(١) الإمام الغزالي: هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي أبو حامد الغزالي، حجة الإسلام، الفيلسوف المتكلم المتصوف الفقيه، توفي سنة ٥٠٥ هـ (تقدمت ترجمته).

(٢) الإمام الرازي: هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي الرازي، فخر الدين، توفي بهراة سنة ٦٠٦ هـ (تقدمت ترجمته).

ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق، أو صرح بالتكذيب. وأما عند القائلين بصحة إيمانه، وبأنه يكفر بصريح التكذيب وإن لم يكفر بترك التصديق، فالمراد التكذيب ممن يصح منه الإيمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الإيمان.

وقال القاضي[1]: الكفر هو الجحد بالله، وربما يفسر الجحد بالجهل. واعترض بعدم انعكاسه. فإن كثيرًا من الكفرة عارفون بالله تعالى، مصدقون به غير جاحدين. وإن أريد الجحد أو الجهل أعم من أن يكون بوجوده أو وحدانيته، أو شيء من صفاته وأفعاله وأحكامه، لزم تكفير كثير من أهل الإسلام المخالفين في الأصول لأن الحق واحد وفاقًا. وأجيب بأن المراد الجحد به في شيء مما علم قطعًا أنه من أحكامه أو الجهل بذلك إجمالًا وتفصيلًا. وحينئذٍ يطرد وينعكس. بل ربما يكون أحسن من التعريف بتكذيب النبيّ عليه السلام أو عدم تصديقه. لشموله الكفر بالله، من غير توسط النبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم ككفر إبليس.

وقالت المعتزلة: هو ارتكاب قبيح، أو إخلال بواجب يستحق به أعظم العقاب. ولا خفاء في أن هذا من أحكام الكفر، لا ذاتياته، ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها إليه، ومع هذا فإن أريد أعظم العقاب على الإطلاق، لم يصدق إلا على ما هو أشد أنواع الكفر وإن أريد أعظم بالنسبة إلى ما دونه. صدق على كثير من المعاصي، وإن أريد بالنسبة إلى الفسق[2] وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر ـ فدور. أو بالخروج من طاعة الله بكبيرة ـ ومن الكبائر ما هو كفر ـ فلا يتناوله التعريف. وإن قيد الكبيرة بغير الكفر، عاد الدور.

وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه. وما قيل: إن الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الإيمان، ولا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلًا، ولا على قول السلف ظاهرًا.

(قال: خاتمة: الكافر إن أظهر الإيمان خص باسم المنافق[3]، وإن كفر بعد

---

(١) القاضي: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته.

(٢) الفسق: في اللغة عدم إطاعة أمر الله تعالى فيشتمل الكافر والمسلم العاصي، وفي الشرع ارتكاب المسلم كبيرة أو صغيرة مع الإصرار عليها، فالمسلم المرتكب للكبيرة أو المصرّ على الصغيرة يسمّى فاسقًا (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٢٧٣).

(٣) المنافق: هو المظهر لما يبطن خلافه، وهو الذي يُظهر الإسلام ويبطن الكفر. والنفاق في أصل اللغة مخالفة الظاهر للباطن، فإذا كانت المخالفة في العقيدة الإيمانية فهو نفاق كفر، وإلا فهو نفاق في العمل (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٦٥٢).

الإسلام، فبالمرتد. وإن قال بتعدد الآلهة فبالمشرك وإن تدين ببعض الأديان فبالكتابي، وإن أسند الحوادث إلى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري[١]. وإن نفى الصانع، فبالمعطل[٢] وإن أبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فبالزنديق[٣]).

قد ظهر أن الكافر اسم لمن لا إيمان له. فإن أظهر الإيمان خص باسم المنافق، وإن طرأ كفره بعد الإسلام، خص باسم المرتد لرجوعه عن الإسلام، وإن قال بإلـٰهين أو أكثر خص باسم المشرك لإثباته الشريك في الألوهية. وإن كان متدينًا ببعض الأديان والكتب المنسوخة، خص باسم الكتابي، كاليهودي والنصراني، وإن كان يقول بقدم الدهر وإسناد الحوادث إليه، خص باسم الدهري. وإن كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل، وإن كان مع اعترافه بنبوة النبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم وإظهاره شعائر الإسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق. وهو في الأصل منسوب إلى زند، اسم كتاب أظهره مزدك[٤] في أيام قباذ، وزعم أنه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت[٥] الذي يزعمون أنه نبيهم.

---

(١) الدهري: الدهرية فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إلى الدهر، كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وذهبوا إلى ترك العبادات رأسًا لأنها لا تفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثمّ إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وسماء تقلع، وسحاب تقشع، وهواء تقمع، ويسمون بالملاحدة أيضًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٨٠٠).

(٢) المعطل: عند أهل الشرع هو الكافر الذي لا يعتقد بوجود الباري جلّ جلاله.

(٣) الزنديق: هو الثنوي القائل بوجود إلـٰهين اثنين، وهما اللذان يعبّر عنهما بإلـٰه النور وإلـٰه الظلمة، أو يزدان وأهريمن، ويزدان هو خالق الخير، وأهريمن هو خالق الشر. والزنديق هو غير المؤمن بالله والآخرة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩١٣).

(٤) مزدك: ظهر في زمن قباذ أحد ملوك الفرس من الأكاسرة وادّعى النبوّة ونهى عن المخالفة والمباغضة وزعم أن ذلك إنما يحصل بسبب النساء والمال، فأمر بالاشتراك والمساواة فيهما، وتبعه قباذ على ذلك. وكان يقول: إن النور عالِمٌ حساسٌ، والظلام جاهِلٌ أعمى، والنور يفعل بالقصد والاختيار، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق، وإن امتزاج النور والظلمة كان بالاتفاق والخبط دون القصد والاختيار وكذلك الخلاص. وله أتباع يقال لهم المزدكية، ولم يزل على ذلك حتى قتله شروان بن قباذ هو وأتباعه (صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي ١٣/ ٢٩٨).

(٥) زرادشت: ظهر في زمن كيستاسف السابع من ملوك الكيانية الفرس، وادّعى النبوّة وقال بوحدانية الله تعالى، وأنه واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند، وأنه خالق النور والظلمة ومبدعهما، وأن الخير والشر والصلاح والفساد إنما حصل من امتزاجهما، وأن الله تعالى هو الذي مزجهما لحكمةٍ رآها في التركيب، وأنهما لو لم يمتزجا لما كان وجودٌ للعالم، وأنه لا يزال الامتزاج حتى يغلب النور الظلمة، ثم يخلص الخير في عالمه وينحط الشر إلى عالمه، وحينئذٍ تكون القيامة، وأتى بكتاب=

[المبحث السابع]

[في حكم مخالف الحق من أهل القبلة]

(قال: المبحث السابع: في حكم مخالف الحق من أهل القبلة[١].

ليس بكافر ما لم يخالف ما هو من ضروريات الدين، كحدوث العالم، وحشر الأجساد، وقيل: كافر، وقال الأستاذ[٢]: نكفر مَن أكفرنا، ومَن لا، فلا، وقال قدماء المعتزلة نكفر المجبرة، والقائلين بقدم الصفات، وخلق الأعمال، وجهلائهم، نكفر مَن قال بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار، وبكون الشرور والقبائح بخلقه وإرادته لنا أن النبي ﷺ ومَن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقائد وينبهون على ما هو الحق.

فإن قيل: فكذا في الأصول المتفق عليها.

قلنا: لاشتهارها، وظهور أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل. قد يقال: ترك البيان إنما كان اكتفاء بالتصديق الإجمالي، إذ التفصيل إنما يجب عند ملاحظة التفاصيل، وإلا فكم مؤمن لا يعرف معنى القديم، والحادث هذا، وإكفار الفرق بعضها بعضًا مشهور).

في باب الكفر والإيمان. ومعناه أن الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الإسلام كحدوث العالم، وحشر الأجساد وما أشبه ذلك. واختلفوا في أصول سواها كمسألة الصفات، وخلق الأعمال، وعموم الإرادة، وقدم الكلام، وجواز الرؤية، ونحو ذلك مما لا نزاع أن الحق فيها واحد، هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به أم لا؟ وإلا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم، ونفي الحشر، ونفي العلم بالجزئيات، ونحو ذلك. وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه، أما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الأشعري وأكثر الأصحاب إلى أنه ليس بكافر، وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله تعالى: لا أرد شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية[٣]،

= اسمه «زندوستا»، وقال المسعودي في «التنبيه والإشراف»: واسم هذا الكتاب «الإيستا» وعمل زرادشت لكتاب «الإيستا» شرحًا سماه «الزند» ومعناه عندهم: ترجمة كلام الرب، ثم عمل لكتاب «الزند» شرحًا سماه «بادزنده» (صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي ١٣/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥).

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٧٠ ـ ٣٧٥: المقصد الخامس: الاتفاق على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة.

(٢) الأستاذ: أبو إسحاق الإسفراييني، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٣) الخطابية: فرقة من غلاة الشيعة أصحاب أبي خطاب الأسدي، وهو نسب نفسه إلى أبي عبد الله=

لاستحلالهم الكذب، وفي المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يكفر أحدًا من أهل القبلة. وعليه أكثر الفقهاء، ومن أصحابنا مَن قال بكفر لمخالفين. وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة، وبخلق الأعمال، وكفر المجبرة، حتى حكي عن الجبائي[1] أنه قال: المجبر كافر. ومَن شك في كفره فهو كافر، ومَن شك في كفر مَن شك في كفره فهو كافر. ومنهم مَن بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم أن القول بزيادة الصفات، وبجواز الرؤية، وبالخروج من النار، وبكون الشرور والقبائح بخلقه وإرادته ومشيئته، وبجواز إظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر.

وقال الأستاذ أبو إسحٰق الإسفراييني[2] بكفر مَن يكفرنا، ومَن لا، فلا. واختيار الإمام الرازي أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة. وتمسك بأنه لو توقف صحة الإسلام على اعتقاد الحق في تلك الأصول لكان النبيّ ﷺ ومَن بعده يطالبون بها مَن آمن، ويفتشون عن عقائدهم فيها. وينبهونهم على ما هو الحق منها. واللازم منتفٍ قطعًا. ثم فرق بينها وبين ما هو من أصول الإسلام بالاتفاق بأن بعضها مما اشتهر كونه من الدين، واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج إلى البيان. كحشر الأجساد، وبعضها مما ظهرت أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل[3] بحيث يتسارع إليها الإفهام، كحدوث العالم. وإنما طال الكلام فيها لإزالة شكوك الفقهاء المبطلون، بخلاف الأصول الخلافية، فإن الحق فيها خفي يفتقر إلى زيادة نظر وتأمل، والكتاب والسنّة قد يشتملان على ما يتخيل معارضًا

= جعفر الصادق. وقالوا: الأئمة أنبياء وأبو الخطاب نبيّ، وزعموا أن الأنبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب، بل زادوا على ذلك وقالوا الأئمة آلهة، والحسنان ابنا الله وجعفر الصادق إلٰه، لكن أبا الخطاب أفضل منه ومن علي، وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم. وقالوا: الإمام بعد قتل أبي الخطاب معمر، وقالوا: الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها، والدنيا لا تفنى، واستباحوا المحرمات وترك الفرائض، وقالوا: إن كل مؤمن يوحى إليه (كشاف مصطلحات الفنون ١/ ٧٥١ ـ ٧٥٢).

(١) الجبائي: أبو علي الجبائي، تقدمت ترجمته.

(٢) أبو إسحٰق الإسفراييني: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٣) الجُمل: تقدم قبل صفحات أن الجُمل هي أن الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل، وأنه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش، وكل ما خلق، وأنه القديم وما سواه محدث، وأنه عدل في قضائه، صادق في إخباره، لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يكلفهم ما لا يطيقونه، وأنه مصيب حكيم محسن في جميع أفعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر، وأنه بعث الرسل، وأنزل الكتب ليتذكر مَن في سابق علمه أن يتذكر ويخشى، ويلزم الحجة على مَن علم أنه لا يؤمن ويأبى، وأن الرضاء بقضائه واجب، والتسليم لأمره لازم، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، يضل مَن يشاء ويهدي مَن يشاء، لا كالإضلال الذي علم به الشيطان، إلى غير ذلك من العقائد الإسلامية.

لحجة أهل الحق. فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرًا، لاحتيج إلى البيان البتة. ثم أجاب عن أدلة تكفير الفرق بعضهم بعضًا بأجوبة مبني بعضها على أن خرق الإجماع ليس بكفر، وإن الإجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وأمثالهم. وبعضها على أن مَن لزمه الكفر، ولم يقل به، فليس بكافر. وبعضها على أن صاحب التأويل ـ وإن كان ظاهر البطلان ـ ليس بكافر. ووافقه بعض المتأخرين من المعتزلة حذرًا عن شفاعة تكفير مَن تكاد تشهد الأرض والسماء بإسلامهم، وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم، لكن كلامهم يموج بتكفير عظماء أهل الإسلام، والله عزيز ذو انتقام. ولقائل أن يجيب عن تمسك الإمام(١) بمنع الملازمة بأن التصديق بجميع ما جاء به النبيّ ﷺ إجمالًا كافٍ في صحة الإيمان، وإنما يحتاج إلى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها، وإن كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها، كحدوث العالم، فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم(٢) أصلًا، ولم يخطر بباله حديث حشر الأجساد قطعًا. لكن إذا لاحظ ذلك، فلو لم يصدق كان كافرًا.

[المبحث الثامن]

[حكم المؤمن والكافر والفاسق]

(قال: المبحث الثامن: حكم المؤمن والكافر والفاسق ما مر، والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة، أو الإصرار على الصغيرة وقد يقيد بعدم التأويل احترازًا عن الباغي. وأما استحلال ما هو معصية قطعًا والاستهانة به فكفر. والمبتدع هو مَن خالف في العقيدة طريقة أهل الحق. وهو كالفاسق. وأما في حق الدنيا فحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور في الفروع، وحكم المنافق والزنديق إجراء الأحكام، وحكم المبتدع البغض والإهانة والطعن واللعن، ومن المبطلين مَن جعل المخالفة في الفروع بدعة. ومنهم مَن زاد كل أمر لم يكن على عهد الصحابة).

حكم المؤمن الخلود في الجنة، وحكم الكافر الخلود في النار، ويختص المنافق بالدرك الأسفل. وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة، إما ابتداء بموجب العفو أو الشفاعة. وإما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب، وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق. والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة، وقد عرفتها، وينبغي أن

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.
(٢) الحادث والقديم: انظر شرحًا وافيًا لمصطلحي «الحادث والقديم» في الجزء الأول.

يقيد بعدم التأويل للاتفاق على أن الباغي ليس بفاسق. وفي معنى ارتكاب الكبائر الإصرار على الصغائر، بمعنى الإكثار منها، سواء كانت من نوع واحد أو أنواع مختلفة وأما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر، صغيرة كانت أو كبيرة. وكذا الاستهانة بها، بمعنى عدها هينة، ترتكب من غير مبالاة، وتجري مجرى المباحات. ولا خفاء في أن المراد ما ثبت بقطعي. وحكم المبتدع، وهو مَن خالف في العقيدة طريقة السنّة والجماعة ينبغي أن يكون حكم الفاسق، لأن الإخلال بالعقائد ليس بأدون من الإخلال بالأعمال، وأما فيما يتعلق بأمر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر، وحكم الكافر بأقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد، فذكروه في كتب الفروع. وحكم المنافق والزنديق إجراء أحكام الإسلام، وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد، والتعزير[1] في غيره، والأمر بالتوبة، ورد الشهادة، وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء، وحكم المبتدع البغض والعداوة والإعراض عنه. والإهانة والطعن واللعن وكراهية الصلاة خلفه. وطريقة أهل السنّة أن العالم حادث، والصانع قديم متصف بصفات قديمة، ليست عينه ولا غيره، وواحد لا شبه له ولا ضد، ولا ند، ولا نهاية له، ولا صورة، ولا حد، ولا يحل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال، ولا الجهل، ولا الكذب ولا النقص، وأنه يرى في الآخرة، وليس في حيّز ولا جهة، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، لا يحتاج إلى شيء، ولا يجب عليه شيء، كل المخلوقات بقضائه وقدره وإرادته ومشيئته. لكن القبائح منها ليست برضاه وأمره ومحبته. وإن المعاد الجسماني، وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر، والحساب والصراط، والميزان، وغير ذلك حق، وإن الكفار مخلدون في النار دون الفساق. وإن العفو والشفاعة حق، وإن أشراط الساعة من خروج الدجال، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها، وخروج دابة الأرض حق. وأول الأنبياء آدم، وآخرهم محمد ﷺ وأول الخلفاء أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ رضي الله عنهم والأفضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعليّ رضي الله عنه والمشهور من أهل السنّة في ديار خراسان والعراق والشام، وأكثر الأقطار هم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن، عليّ بن إسماعيل بن إسحٰق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب

---

(١) التعزير: من العزر بمعنى الردّ والردع، وشرعًا هو تأديب دون الحد، والفرق بينه وبين الحد أن الحدّ مقدر والتعزير مفوض إلى رأي الإمام، وأن الحد يدرأ بالشبهات والتعزير يجب مع الشبهات، وأن الحد لا يجب على الصبي والتعزير يشرع عليه، وأن الحد يطلق على الذمي إن كان مقدرًا والتعزير لا يطلق عليه، وإنما سمي عقوبة لأن التعزير شُرع للتطهير والكافر ليس من أهل التطهير، وإنما يسمّى في حق أهل الذمة إذا كان غير مقدر عقوبة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٨٥).

رسول الله ﷺ أول مَن خالف أبا علي الجبائي، ورجع عن مذهبه إلى السنّة، أي طريقة النبيّ ﷺ والجماعة أي طريقة الصحابة. وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياض، تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني(١)، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني(٢) رحمه الله وماتريد من قرى سمرقند، وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول، كمسألة التكوين، ومسألة الاستثناء في الإيمان، ومسألة إيمان المقلد وغير ذلك.

والمحققون من الفريقين لا ينسبون أحدهما إلى البدعة والضلالة خلافًا للمبطلين المتعصبين، حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضًا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدًا وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين، وكجواز النكاح بدون الولي(٣)، والصلاة بدون الفاتحة(٤) ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو

---

(١) أبو سليمان الجوزجاني: هو موسى بن سليمان الجوزجاني ثم البغدادي، الفقيه الحنبلي، عُرض عليه القضاء من طرف المأمون فلم يقبل، توفي بعد سنة ٢٠٠ هـ، من تصانيفه: «سير الصغيرة»، «كتاب الخيل»، «كتاب الرهن»، «نوادر الفتاوى» (كشف الظنون ٦/٤٧٧).

(٢) هو محمد بن الحسن بن واقد الشيباني، أبو عبد الله الفقيه الحنفي البغدادي، توفي سنة ١٨٩ هـ، من تصانيفه: «الاحتجاج على مالك»، «الاكتساب في الرزق المستطاب»، «الجامع الصغير في الفروع»، «الجامع الكبير في الفروع»، «الجرجانيات»، «الرقِّيات في المسائل»، «الزيادات في الفروع»، «زيادة الزيادة» في الفروع، «السير الصغير» في الفقه، «السير الكبير» في الفقه، «عقائد الشيبانية» قصيدة ألفية، «كتاب الآثار» في الفقه والحديث، «كتاب الأصل» في الفروع، «كتاب الإكراه»، «كتاب الحج»، «كتاب الحيل»، «كتاب السحبات» أمالي، «كتاب الشروط»، «كتاب الكسب»، «كتاب النوادر»، «الكيسانيات»، «المبسوط» في الفروع، «مناسك الحج»، «نوادر الصيام»، «الهارونيات»، وغير ذلك (كشف الظنون ٦/٨، الفهرست ١/٢٠٣، وفيات الأعيان ١/ ٤٥٣).

(٣) جواز النكاح بغير ولي مخالف للسنّة الشريفة لقول رسول الله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي» أخرجه البخاري في النكاح باب ٣٦، وأبو داود في النكاح باب ١٩، والترمذي في النكاح باب ١٤، ١٧، وابن ماجه في النكاح باب ١٥، والدارمي في النكاح باب ١١، وأحمد في المسند ١/ ٢٥٠، ٤/ ٣٩٤، ٤١٣، ٤١٨، ٦/ ٢٦٠. ولقول رسول الله ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل»، أخرجه أبو داود في النكاح باب ١٩، والترمذي في النكاح باب ١٤، والدارمي في النكاح باب ١١، وأحمد في المسند ٦/ ٤٧، ٦٦، ١٦٦.

(٤) الصلاة بدون الفاتحة مخالف للسنّة الشريفة لقول رسول الله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في التوحيد باب ٤٨، ومسلم في الصلاة حديث ٣٤، ٤١، وأبو داود في الصلاة باب ١٣٢، والترمذي في الصلاة باب ٦٩، ١١٦، والنسائي في الافتتاح باب ٢٤، وابن ماجه في الإقامة باب ١١، وأحمد في المسند ٢/ ٤٧٨، ٤/ ٢٣٦، ٥/ ٦٠، ٣١٣، ٣١٤، ٣٢٢.

المحدث في الدين، من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين، ولا دلّ عليه الدليل الشرعي. ومن الجهلة مَن يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة، وإن لم يقم دليل على قبحه تمسكًا بقوله عليه السلام: إياكم ومحدثات الأمور[1].

ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن يجعل في الدين ما ليس منه. عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبيّ وآله.

---

(١) لفظ الحديث بتمامه: عن العرباض بن سارية أن رسول الله ﷺ قال: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن عبد حبشي، فإنه مَن يعش منكم يرى اختلافًا كثيرًا، وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة فمن أدرك ذلك منكم فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ».
أخرجه أبو داود في السنّة باب ٥، والترمذي في العلم باب ١٦، وابن ماجه في المقدمة باب ٦، ٧، والدارمي في المقدمة باب ١٦، وأحمد في المسند ٤/١٢٦، ١٢٧.

[الفصل الرابع]

[في الإمامة]

وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأولّ: نصب الإمام.

المبحث الثاني: الشروط التي تجب في الإمام.

المبحث الثالث: بما تثبت الإمامة؟

المبحث الرابع: هل نصّ عليه السلام على إمام بعينه ـ ومَن هو؟

المبحث الخامس: الإمام بعد رسول الله ﷺ.

المبحث السادس: الأفضلية بين الخلفاء الراشدين.

المبحث السابع: وجوب تعظيم الصحابة.



[الفصل الرابع]

[في الإمامة]

(قال: الفصل الرابع: في الإمامة[1].

وهي رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبيّ ﷺ وأحكامه في الفروع. إلا أنه لما شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد، أدرجت مباحثها في الكلام).

لا نزاع في أن مباحث الإمامة[2] بعلم الفروع أليق لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/٣٧٦ ـ ٤٠٧: المرصد الرابع: في الإمامة ومباحثها، وفيه مقاصد:
المقصد الأول: في وجوب نصب الإمام.
المقصد الثاني: في شروط الإمامة.
المقصد الثالث: فيما تثبت به الإمامة.
المقصد الرابع: الإمام بعد رسول الله ﷺ.
المقصد الخامس: الأفضل بعد رسول الله ﷺ.
المقصد السادس: في إمامة المفضول.
المقصد السابع: تعظيم الصحابة كلهم.

(٢) الإمامة: عند المتكلمين هي خلافة الرسول عليه السلام في إقامة الدين وحفظ حوزة الإسلام بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة، والذي هو خليفته يسمى إمامًا. وفي شروط الإمامة الجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقها مَن هو مجتهد في الأصول والفروع شجاع ذو رأي، وأن يكون عدلًا عاقلًا بالغًا ذكرًا حرًا، فهذه الشروط الثمانية معتبرة بالإجماع، وهناك صفات أخرى في اشتراطها خلاف: الأولى: أن يكون قريشيًا اشترطه الأشاعرة والجبائية، ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة. الثانية: أن يكون هاشميًا شرطه الشيعة. الثالثة: أن يكون عالمًا لجميع مسائل الدين شرطه الإمامية. الرابعة: ظهور الكرامة على يده وبه قال الغلاة، ولم يشترط هذه الثلاثة الأشاعرة. الخامسة: أن يكون معصومًا شرطها الإمامية والإسماعيلية ولم يشترطها الأشاعرة. يثبت الإمامة بالنص من الرسول أو من السابق بالإجماع ويثبت أيضًا بتبعية أهل الحل والعقد عند أهل السنّة والجماعة والمعتزلة الصالحية من الزيدية خلافًا لأكثر الشيعة فإنهم قالوا: لا طريق إلا النص (كشاف اصطلاحات الفنونَ ١/٢٥٩ ـ ٢٦٠).

ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة، من غير أن يقصد حصولها من كل أحد. ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية، وقد ذكر في كتبنا الفقهية أنه لا بد للأمة من إمام يحيي الدين، ويقيم السنّة، وينتصف للمظلومين، ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها، ويشترط أن يكون مكلفًا، مسلمًا، عدلًا، حرًا، ذكرًا، مجتهدًا، شجاعًا، ذا رأي وكفاية، سميعًا، بصيرًا، ناطقًا، قريشيًا، فإن لم يوجد من قريش مَن يستجمع الصفات المعتبرة، ولي كناني، فإن لم يوجد، فرجل من ولد إسماعيل، فإن لم يوجد فرجل من العجم، ولا يشترط أن يكون هاشميًا ولا معصومًا ولا أفضل من ولي عليهم. وتنعقد الإمامة بطرق:

أحدها: بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء، ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد، ولا اتفاق مَن في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته.

والثاني: استخلاف الإمام وعهده، وجعله الأمر شورى، بمنزلة الاستخلاف، إلا أن المستخلَف غير متعين، فيتشاورون ويتفقون على أحدهم. وإذا خلع الإمام نفسه، كان كموته، فينتقل الأمر إلى ولي العهد.

والثالث: القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة مَن يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف، وقهر الناس بشوكته، انعقدت الخلافة له. وكذا إذا كان فاسقًا أو جاهلًا على الأظهر، إلا أنه يعصى بما فعل، ولا يعتبر الشخص إمامًا بتفرده بشروط الإمامة، ويجب طاعة الإمام ما لم يخالف حكم الشرع. سواء كان عادلًا أو جائرًا. ولا يجوز نصب إمامين في وقت واحد على الأظهر، وإذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره، انعزل وصار القاهر إمامًا، ولا يجوز خلع الإمام بلا سبب. ولو خلعوه لم ينفذ وإن عزل نفسه، فإن كان لعجزه عن القيام بالأمر، انعزل وإلا، فلا، ولا ينعزل الإمام بالفسق والإغماء. وينعزل بالجنون، وبالعمى، والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم.

قال إمام الحرمين[1]: وإذا جار والي الوقت فظهر ظلمه وغشمه، ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه، ولو بشهر السلاح، ونصب الحروب هذا، ولكن لما شاعت بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة،

(١) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

واختلافات، بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج، ومالت كل فئة إلى تعصبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقض عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين، مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم، واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام، وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا: هو العلم الباحث عن أصول الصانع والنبوة والإمامة والمعاد، وما يتصل بذلك على قانون الإسلام. والإمامة رياسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبيّ ﷺ وبهذا القيد خرجت النبوّة، وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي، وكذا رياسة مَن جعله الإمام نائبًا عنه على الإطلاق، فإنها لا تعم الإمامة.

وقال الإمام الرازي: هي رياسة عامة في الدين والدنيا، لشخص من الأشخاص، وقال: هو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه. وكأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد، واعتبر رياستهم على مَن عداهم أو على كل من آحاد الأمة. ومع هذا يرد عليه أن الوحدة من شرائط الإمامة، لا من مقوماتها. وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها أدلة ويمكن أن يقال: إنها بالمقومات أشبه، من جهة أنه لا يقال لجميع الأمة حينئذٍ أئمة. بخلاف الإمام الجاهل أو الفاسق أو نحو ذلك، وعلى هذا ينبغي أن لا يقال لشخصين بايعهما الأمة أنهما إمامان.

فإن قيل: الخلافة عن النبيّ ﷺ إنما تكون فيمن استخلفه النبيّ ﷺ ولا يصدق التعريف على إمامة البيعة ونحوها، فضلًا عن رياسة النائب العام للإمام.

قلنا: لو سلم فالاستخلاف أعم من أن يكون بوسط أو بدونه.

قال: وفيه مباحث لبيان وجوب الإمامة وشروطها وطريق ثبوتها، ونبذ مَن أحكامها، وتعيين الإمام الحق بعد النبيّ ﷺ وإمامة الأئمة الأربعة وترتيبهم في الأفضلية.

[المبحث الأول]

[نصب الإمام]

(قال: المبحث الأول: نصب الإمام[1] واجب على الخلق سمعًا عندنا وعند عامة

(١) انظر شرح المواقف ٨/٣٧٦ ـ ٣٨٠: المقصد الأول: في وجوب نصب الإمام.

المعتزلة، وعقلًا عند بعضهم وعلى الله عند الشيعة، وليس بواجب أصلًا عند النجدات[١]، وحال ظهور العدل عند الأصم[٢]، والظلم عند القوطي[٣]، لنا وجوه:

الأول: الإجماع حتى قدموه على دفن النبيّ ﷺ.

الثاني: أنه لا يتم إلا به ما وجب من إقامة الحدود، وسد الثغور، ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام.

الثالث: أن فيه جلب منافع. ودفع مضار لا تحصى، وذلك واجب إجماعًا. فإن قيل: ويتضمن مضارًا أيضًا، قلنا: لا يعبأ بها لقلتها، فإن قيل: فالأئمة بعد الأئمة المهديين على الضلالة. قلنا: ضرورة فلا معصية ولا ضلالة.

الرابع: وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنّة وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك نصبه).

---

(١) النجدات: هم أصحاب نجدة بن عامر الحروري الحنفي من بني حنيفة من بكر بن وائل رأس الفرقة النجدية، نسبة إليه، من الحرورية، ويعرف أصحابها بالنجدات من كبار أصحاب الثورات في صدر الإسلام، انفرد عن سائر الخوارج بآراء، قال ابن حجر العسقلاني: قدم مكة، وله مقالات معروفة وأتباع انقرضوا، كان أول أمره مع نافع بن الأزرق، وفارقه لإحداثه مذهبه، ثم خرج مستقلًا باليمامة سنة ٦٦ هـ أيام عبد الله بن الزبير في جماعة كبيرة فأتى البحرين واستقرّ بها، وتسمى بأمير المؤمنين قتل سنة ٦٩ هـ (الأعلام ٨/ ١٠).

(٢) الأصم: هو عبد الرحمٰن بن كيسان، أبو بكر الأصم، فقيه معتزلي مفسّر، فصيح اللسان، كانت له مناظرات مع العلاف، له عدة مصنّفات، منها: «تفسير القرآن»، توفي نحو سنة ٢٢٥ هـ (الأعلام ٣/ ٣٢٣، طبقات المعتزلة ٥٦، لسان الميزان ٣/ ٤٢٧، كشف الظنون ٥/ ٥١٢).

(٣) القوطي: في شرح المواقف ٨/ ٣٧٧: هو هشام الغوطي، وفي كشاف اصطلاحات الفنون: هو هشام بن عمر الغواطي، صاحب الفرقة الهشامية من المعتزلة. وقد كان مبالغًا أكثر من مبالغة سائر المعتزلة في القدر، قالوا: لا يطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلًا وهو باطل لوقوعه في القرآن بمعنى الحفيظ. وقالوا: لا يقال ألّف الله بين قلوبهم وهو مخالف لقوله تعالى: ﴿مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٣] وقالوا: الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقًا وعلى صدق مَن ادّعى الرسالة إنما الدال هو الأجسام، وقالوا: لا دلالة في القرآن على حرام وحلال، والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل. والجنة والنار لم تخلقا بعد. وتطلق الهشامية أيضًا على فرقة من غلاة الشيعة أصحاب هشام بن الحكم الشيباني وهشام بن سالم الجواليقي (كشف الظنون ٢/ ١٧٤١ ـ ١٧٤٢). ولعله هشام بن عمرو الغوطي أو الغواطي المعتزلي الكوفي، مولى بني شيبان، أبو محمد، كان من علماء الاعتزال الكبار (طبقات المعتزلة ص ٦١، الفهرست ص ٢١٤، سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤٧).

بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعًا عند أهل السنّة وعامة المعتزلة، وعقلًا عند الجاحظ[1]، والخياط[2] والكعبي[3]، وأبي الحسين البصري[4]. وقالت الشيعة والسبعية[5]، وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لأن متقدميهم قالوا: الأئمة تكون سبعة، وعند السابع وهو محمد بن إسماعيل[6] توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم، وقالوا: الأئمة تدور على سبعة سبعة، كأيام الأسبوع، وهو واجب على الله، فعندهم ليكون معلّمًا في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة ـ وهم الإمامية[7] ـ ليكون لطفًا في أداء الواجبات العقلية، واجتناب المقبحات العقلية، وعند بعضهم ـ وهم الغلاة ـ لتعليم اللغات،

---

(١) الجاحظ: هو عمرو بن بحر الجاحظ، تقدمت ترجمته.

(٢) الخياط: هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد ورأس الفرقة الخياطية توفي سنة ٣٠٠ هـ. له عدة مصنفات (الأعلام ٣/٣٤٧، لسان الميزان ٤/٨، تاريخ بغداد ١١/٨٧، اللباب ١/٣٩٨).

(٣) الكعبي: هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي تلميذ الخياط، صاحب الفرقة الكعبية من المعتزلة، تكلم في كثير من صفات الله تعالى وكان مخالفًا لقدرية البصرية (التبصير ٨٤، الملل والنحل ص ٧٦، الفرق بين الفرق ص ١٨١).

(٤) أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي الطيب، ولد في البصرة، أحد أئمة المعتزلة، له تصانيف هامة توفي في بغداد سنة ٤٣٦ هـ (الأعلام ٦/٢٧٥، وفيات الأعيان ١/٤٨٢، تاريخ بغداد ٣/ ١٠٠، لسان الميزان ٥/٢٩٥).

(٥) السبعية: هي من فرق الشيعة الإسماعيلية الذين قالوا: ابن الإمام محمد بن إسماعيل بن جعفر هو الإمام التام، وبه تم دور السبعة. وبعده بدأ دور الأئمة المستورين، وقالوا: به الأئمة تدور أحكامهم على سبعة سبعة كأيام الأسبوع والسمٰوات السبع والكواكب السبع، فسمّوا بذلك بالسبعية، لكنهم افترقوا فرقًا عديدة، وكانوا يتميزون بالباطنيين والقرامطة والمزدكية وغيرها من الألقاب، وقد ذكرها مفصلًا كل من: الملل والنحل ص ١٩١، الفرق ص ٦٢، مقالات الإسلاميين ١/٩٨، التبصير ص ٢٣، كشاف اصطلاحات الفنون ١/٩٢٧ ـ ٩٢٨.

(٦) هو محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق الحسيني الطالبي الهاشمي، ولد سنة ١٣١ هـ، وتوفي سنة ١٩٨ هـ، إمام عند القرامطة، كني بالمكتوم حذرًا من بطش العباسيين، وهو أول الأئمة عند الإسماعيلية وهو عند الدروز كما عند القرامطة من الأئمة السبعة، (الأعلام ٦/ ٣٤، فرق الشيعة ص ٧١، منهاج السنة ١/٢٢٨، تلبيس إبليس ص ١٠٢، كشف أسرار الباطنية ص ١٩).

(٧) الإمامية: فرقة من الشيعة قالوا بالنص الجلي على إمامة عليّ بن أبي طالب، وقالوا بإمامة اثني عشر إمامًا: أولهم أمير المؤمنين عليّ، ثم ابنه الحسن المجتبى، ثم أخوه الحسين شهيد كربلاء، ثم ابنه علي السجاد زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا، وهو الذي عهد إليه المأمون بالخلافة ومات قبل أن يموت المأمون، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي النقي، ثم ابنه الحسن المعروف بالعسكري، ثم ابنه محمد وهو المنتظر عندهم (صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي ١٣/ ٢٣١ ـ ٢٣٨، كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٦٠ ـ ٢٦٢).

وأحوال الأغذية، والأدوية، والسموم، والحرف، والصناعات، والمحافظة عن الآفات والمخافات.

وقالت النجدات: قوم من الخوارج أصحاب نجدة بن عويمر[١]: إنه ليس بواجب أصلًا.

وقال أبو بكر الأصم[٢] من المعتزلة: لا يجب عند ظهور العدل والإنصاف لعدم الاحتياج، ويجب عند ظهور الظلم.

وقال هشام القوطي[٣] منهم بالعكس، أي يجب عند ظهور العدل لإظهار الشرائع الشرع، لا عند ظهور الظلم، لأن الظلمة ربما لم يطيعوه، وصار سببًا لزيادة الفتن. لنا على الوجوب وجوه:

الأول: وهو العمدة إجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك أهم الواجبات، واشتغلوا به عن دفن الرسول ﷺ وكذا عقيب موت كل إمام. رُوي أنه لما توفي النبيّ ﷺ خطب أبو بكر رضي الله عنه فقال: أيها الناس، مَن كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات. ومَن كان يعبد رب محمد، فإنه حي لا يموت. لا بد لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله. فتبادروا من كل جانب. وقالوا: صدقت، ولكن ننظر في هذا الأمر[٤]، ولم يقل أحد: إنه لا حاجة إلى الإمام.

الثاني: أن الشارع أمر بإقامة الحدود، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش للجهاد، وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام، وحماية بيضة الإسلام، مما لا يتم إلا بالإمام، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورًا فهو واجب، على ما مر في صدر الكتاب. لا يقال: الأمر بإقامة الحدود كقطع السارق مثلًا إن كان مشروطًا بوجود الإمام، لم يكن مطلقًا فلم يستلزم وجوبه، كالأمر بالزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب. وإن لم يكن مشروطًا به فظاهر، لأنا نقول: فرق بين تقيد الوجوب، وتقيد الواجب، فهٰهنا الوجوب مطلق، أي لم يقيد ولم يشترط بوجود الإمام، والواجب ـ أعني المأمور به ـ مشروط به وموقوف عليه. كوجوب الصلاة المشروطة بالطهارة.

وأما في الزكاة فالوجوب مشروط بحصول النصاب، حتى إذا انتفى، فلا وجوب.

---

(١) نجدة بن عويمر: تقدمت ترجمته قبل قليل. (٢) أبو بكر الأصم: تقدمت ترجمته قبل قليل.
(٣) هشام القوطي: تقدمت ترجمته قبل قليل.
(٤) الحديث أخرجه البخاري في الجنائز باب ٣، وفضائل أصحاب النبيّ ﷺ باب ٥، والمغازي باب ٨٣، وابن ماجه في الجنائز باب ٦٥، وأحمد في المسند ٦/ ٢٢٠.

الثالث: أن في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى، واستدفاع مضار لا يخفى، وكل ما هو كذلك فهو واجب، أما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات، ويعد من العيان الذي لا يحتاج إلى البيان. ولهذا اشتهر أن ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان. وذلك لأن الاجتماع المؤدي إلى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع إليه الطباع ويتنازع عليه الأطماع. وكفاك شاهدًا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن لمجرد هلاك مَن يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة، وإن لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد، ولم يخل عن شائبة شر وفساد، ولهذا لا ينتظم أمر أدنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه، ومقتضى أمره ونهيه. بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم، كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم أمرها به ما دام فيها، وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد، وشاع فيما بينها الهلاك والفساد، لا يقال: فغاية الأمر أنه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع، منوط به النظام والانتظام. لكن من أين يلزم عموم رياسته جميع الناس، وشمولها أمر الدين على ما هو المعتبر في الإمام، لأنا نقول: انتظام أمر عموم الناس على وجه يؤدي إلى صلاح الدين والدنيا، ويفتقر إلى رياسة عامة فيهما. إذ لو تعدد الرؤساء في الأصقاع والبقاع، لأدّى إلى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال أمر النظام. ولو اقتصرت رياسته على أمر الدنيا، لفات انتظام أمر الدين الذي هو المقصود الأهم، والعمدة العظمى، وأما الكبرى فبالإجماع عندنا، وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي. واعتراض صاحب تلخيص المحصل[1] بأن بيان الصغرى عقلي من باب القبح والحسن وليس من مذهبكم، والكبرى أوضح من الصغرى، فلا حاجة إلى التعرض للإجماع مدفوع بأن كون الشيء صلاحًا أو فسادًا ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح، وكون دفع الضرر واجبًا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلًا عن الأوضح. ولا ينبغي أن يخفى مثل هذا عليه. ولا أن يكون الرجل العالم العلمي في هذه الغاية من الشغف بالاعتراض. لا يقال: الإجماع على الوجوب إنما هو إذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة أو فوتها. وهٰهنا نصب الإمام يتضمن مفاسد لا يضبطها العد والإحصاء لما في الآراء من اختلافات الأهواء، وفي الطباع من الاستنكاف عن تسلط الأكفاء، والإنسان قليل البقاء

---

(١) تلخيص المحصل: هو كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ولخصه المحقق نصير الدين الطوسي وسماه «تلخيص المحصل» (كشف الظنون ٢/ ١٦١٤).

على ما عليه من الاهتداء وصلاح الاقتداء فتميل النفوس إلى الإباء والاستعصاء ويظهر الفساد. ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفرع والأصل. وكفاك شاهدًا ما تسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان رضي الله عنه إلى ابتداء دولة بني العباس، لأنا نقول: مضاره بالنسبة إلى منافعه، ومفاسده بالإضافة إلى مصالحه مما لا يعبأ بكثرته، ويلحق بالعدم في قلته.

فإن قيل: لو وجب نصب الإمام، لزم إطباق الأمة في أكثر الأعصار على ترك الواجب لانتفاء الإمام المتصف بما يجب من الصفات، سيما بعد انقضاء الدولة العباسية، ولقوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكًا عضوضًا»[1] وقد تم ذلك بخلافة عليّ رضي الله تعالى عنه فمعاوية ومَن بعده ملوك وأمراء لا أئمة ولا خلفاء. واللازم منتفٍ، لأن ترك الواجب معصية وضلالة. والأمة لا تجتمع على الضلالة.

قلنا: إنما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار، والحديث مع أنه من باب الآحاد يحتمل الصرف إلى الخلافة على وجه الكمال. وهٰهنا بحث آخر، وهو أنه إذا لم يوجد إمام على شرائطه، وبايع طائفة من أهل الحل والعقد قرشيًا فيه بعض الشرائط، من غير نفاذ لأحكامه، وطاعة من العامة لأوامره، وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد، ويقدر على النصب والعزل لمن أراد، هل يكون ذلك إتيانًا بالواجب؟ وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الأطراف، المتصفين بحسن السياسة والعدل والإنصاف أن يفوضوا الأمر إليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية؟ وقد يتمسك بمثل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وقوله ﷺ: «مَن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[2].

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه أبو داود في السنة باب ٨، والترمذي في الفتن باب ٤٨، وأحمد في المسند ٤/٢٧٣، ٥/٤٤، ٥٠، ٢٢٠، ٢٢١، ٤٠٤.

(٢) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، رواه بهذا اللفظ الألباني في السلسلة الضعيفة ص ٣٥٠. ورُوي الحديث بلفظ: «مَن مات وقد نزع يده من بيعة كانت ميتته ميتة ضلالة». أخرجه أحمد في المسند ٢/١١١، ورُوي الحديث بلفظ: «مَن مات بغير إمام مات ميتة جاهلية» أخرجه أحمد في المسند ٤/٩٦، ورُوي الحديث بلفظ: «مَن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» أخرجه مسلم في الإمارة حديث ٥٨، ورُوي الحديث بلفظ: «مَن خرج من السلطان شبرًا مات ميتة جاهلية» أخرجه البخاري في الفتن باب ٢، ورُوي الحديث بلفظ: «مَن مات وليس عليه طاعة مات ميتة جاهلية» أخرجه أحمد في المسند ٣/٤٤٦، ورُوي الحديث بلفظ: «مَن خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية» أخرجه مسلم في الإمارة حديث ٥٣، ٥٤، والنسائي في التحريم باب ٢٨.

فإن وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول، وأما أنه لا يجب علينا عقلًا، ولا على الله أصلًا فلما مر من بطلان الأصلين.

(قال: قالوا: احتج القائلون بوجوبه عقلًا بأن فيه دفع الضرر، فيجب. قلنا: لا بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب).

علينا عقلًا بأن دفع الضرر واجب عقلًا، كاجتناب الطعام المسموم، والجدار المشرف على السقوط ولو ظنًا. قلنا: نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائماتها، والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى. وهو ممنوع هٰهنا. واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى. مع أن الوجوب على الله في الجملة مذهبهم، بأنه لو وجب على الله تعالى، لما خلا زمان من الأزمنة من إمام ظاهر، قاهر؛ جامع لشروط الإمام قاطع لرسوم الضلالة، قائم بحماية بيضة الإسلام وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام. واللازم ظاهر الانتفاء.

(قال: احتج القائلون وفي وجوبه على الله بأنه لطف محصل للمعرفة، مقرب من الطاعة، مبعد عن المعصية. ورد بمنع مقدمتي القياس، كيف وفيه مفاسد تنشأ من اختلاف الآراء وميلها إلى الإباء عن امتثال الأكفاء. وأيضًا فعل الطاعة وترك المعصية مع عدم الإمام أشق، وأقرب إلى الإخلاص. وأيضًا لا يصير لطفًا، بل خلقهم معصومين ألطف، والقول بأنه منفعة خالصة ولطف لا يحصل بالغير وأيضًا اللطف في ظهوره وأنهم لا يحبونه.

فإن قيل: مجرد الوجود لطف زاجر لخوف الظهور، وتصرفه الظاهر لطف آخر فوته العباد بسوء اختيارهم، حيث أضاعوه أخافوه وتركوا نصرته.

قلنا: فيكفي احتمال الوجود والحكم بأنه يوجد ولو بعد حين، فإن الخوف من وجود مرتب بمنزلة الخوف من ظهور مترقب، وينبغي أن يظهر الأولياء الذين قضوا في محبته وانتظاره الأعمار، وبذلوا المهج والأموال، ونحن نقطع بانتفاء ذلك عادة، وهم حقيقة).

بوجوب نصب الإمام على الله تعالى بأنه لطف من الله في حق العباد. أما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة، إذ نظر العقل غير كافٍ في معرفة الله تعالى، وأما عند الإمامية فلأنه إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه أقرب إلى الطاعات، وأبعد عن المعاصي منهم بدونه. واللطف واجب على الله لما سبق.

والجواب إجمالًا منع المقدمتين والقدح فيما يورد لإثباتهما على ما سبق من حال الكبرى، وتفصيلًا أنه إنما يكون لطفًا إذا خلا عن جميع جهات القبح. وهو ممنوع، والسند ما مر مع وجوه أخر مثل أن أداء الواجب وترك القبيح مع عدم الإمام أكثر ثوابًا، لكونهما أشق وأقرب إلى الإخلاص لاحتمال انتفاء كونهما من خوف الإمام، وأيضًا فإنما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة[1] مثلًا، فلم لا يجوز أن يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الإمام، والقول بأنا نعلم قطعًا أن اللطف الذي يحصل بالإمام لا يحصل لغيره مجرد دعوى ربما تعارض بأنا نعلم قطعًا جواز حصوله لغيره. وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الإمام، وكونه مصلحة خالصة. وأيضًا إنما يكون منفعة ولطفًا واجبًا إذا كان ظاهرًا قاهرًا زاجرًا عن القبائح، قادرًا على تنفيذ الأحكام وإعلاء لواء الإسلام، وهذا ليس بلازم عندكم، فالإمام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف. والذي هو لطف ليس بواجب.

وأجاب الشيعة بأن وجود الإمام لطف سواء تصرف أو لم يتصرف على ما نقل عن عليّ كرّم الله وجهه أنه قال: لا تخلو الأرض من إمام قائم لله بحجة، إما ظاهرًا مشهورًا أو خائفًا مخمورًا لئلا يبطل حجج الله وبيناته. وتصرفه الظاهر لطف آخر، وإنما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على أنفسهم. ورد أولًا بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف.

فإن قيل: لأن المكلف إذا اعتقد وجوده كان دائمًا يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح.

قلنا: مجرد الحكم بخلقه وإيجاده في وقت ما كافٍ في هذا المعنى، فإن ساكن القرية إذا انزجر عن القبيح خوفًا من حاكم من قبل السلطان مختفٍ في القرية، بحيث لا أثر له، كذلك ينزجر خوفًا من حاكم علم أن السلطان يرسله إليها البتة متى شاء. وليس هذا خوفًا من المعدوم، بل من موجود مترقب، كما أن خوف الأول من ظهور مترقب، وثانيًا بأنه ينبغي أن يظهر لأوليائه الذين يبذلون الأرواح والأموال على محبته، وليس عندهم منه إلا مجرد الاسم.

(١) العصمة: هي عند الأشاعرة أن لا يخلق الله في العبد ذنبًا، وهي خلق قدرة الطاعة، بناءً على ما ذهبوا إليه من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً. وعند الحكماء ملكة نفسانية تمنع صاحبها من ارتكاب المعاصي مع التمكن منها (انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «العصمة» في هذا الجزء).

فإن قيل: لعله ظهر لهم وأنتم عنه غافلون.

قلنا: عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها لعاقل. كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت، ولو سلم فالأولياء(١) إذا عرفوا من أنفسهم أنه لم يظهر لهم توجه الإشكال عليهم.

(قال: احتجت الخوارج بأن في نصبه إثارة الفتنة، لأن الأهواء متخالفة ربما لا تتفق على واحد. رد بأن اعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة بعد بيعة البعض تدفع الفتنة. ولو سلم ففتنة عدم الإمام أشد).

القائلون بعدم وجوب نصب الإمام، احتجوا بأن في نصبه إثارة الفتنة، لأن الأهواء متخالفة والآراء متباينة، فيميل كل حزب إلى واحد، وتهيج الفتن وتقوم الحروب. وما هذا شأنه لا يجب بل كان ينبغي أن لا يجوز إلا أن احتمال الاتفاق على الواحد أو تعينه وتفرده باستجماع الشرائط، أو ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع، وأوجب الجواز.

والجواب أن اعتبار الترجح كما قيل يقدم الأعلم، ثم الأورع، ثم الأسن، أو انعقاد الأمر، وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدًا يدفع الفتنة، مع أن فتنة النزاع في تعيين الإمام بالنسبة إلى مفاسد عدم الإمام ملحقة بالعدم. لا يقال: الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله، ولا على النبيّ ﷺ بالنص ولا على الإمام السابق بالاستخلاف، لأنا نقول: المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد إذا لم ينصب النبيّ ﷺ ولم يستخلف الإمام السابق.

---

(١) الولي عند أهل التصوف والسلوك هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكّن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي والمعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات. وجاء في الرسالة القشيرية: الولي له معنيان: أحدهما: فعيل بمعنى مفعول وهو الذي تولّى الحق سبحانه أموره كما قال: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦]. إذًا لا يدعه الحق تعالى نحو نفسه لحظة واحدة. الثاني: فعيل بمعنى فاعل، وهو مَن قام بعبادة الحق سبحانه وتعالى والسائر على وجهه بشكل دائم بدون أن يكون هناك حلول، وكل واحد من هذين الوصفين واجب ليكون وليًا، كما يجب عليه القيام بحقوق الله تعالى على سبيل الاستقصاء والاستيفاء ودوام حفظ الحق تعالى في السراء والضراء. ومن شروط الولي أن يكون محفوظًا من الإصرار على المعاصي كما هو شرط النبيّ العصمة، كما يشترط فيه إخفاء حاله. ومن شروط النبيّ إظهار حاله. إذًا كل مَن لا توافق أعماله الشريعة فهو مخادع ومغرور (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٨٠٦ ـ ١٨٠٧).

[المبحث الثاني]

[الشروط التي تجب في الإمام]

(قال: المبحث الثاني[١]: التكليف والحرية والذكورة والعدالة، وذلك ظاهر. وزاد الجمهور الشجاعة ليقيم الحدود، ويقاوم الخصوم، والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين، وإصابة الرأي ليقوم الأمور. وكونه قريشيًا لقوله ﷺ: «الأئمة من قريش[٢]، الولاية من قريش[٣]، قدموا قريشًا ولا تقدموها»[٤].

وخالفت الخوارج وأكثر المعتزلة لقوله ﷺ: «أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع»[٥].

ولأنه لا عبرة بالنسب في مصالح الملك والدين. ورد بحمل الحديث على غير الإمام جمعًا بين الأدلة، وبأن لشرف الأنساب أثرًا في جمع الآراء وبذل الطاعة، ولا أشرف من قريش، سيما وقد ظهر منهم خير الأنبياء، نعم إذا لم يقتدر على اعتبار الشرائط جاز لابتناء الأحكام المتعلقة بالإمام على كل ذي شوكة نصب أو استولى).

يشترط في الإمام أن يكون مكلفًا، حرًا، ذكرًا، عدلًا. لأن غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالأمور على ما ينبغي. والعبد مشغول بخدمة السيد، لا يفرغ للأمر، مستحقر في أعين الناس، لا يهاب ولا يمتثل أمره، والنساء ناقصات عقل ودين، ممنوعات عن الخروج إلى مشاهد الحكم ومعارك الحرب. والفاسق لا يصلح لأمر الدين

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٨٠ ـ ٣٨٢: المقصد الثاني: في شروط الإمامة.

(٢) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه أحمد في المسند ٣/١٢٩، ١٨٣، ٤/٤٢١.

(٣) رُوي الحديث بلفظ: «الولاة من قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمري»، رواه المتقي الهندي في كنز العمال ١٤٠٥٩، والبيهقي في السنن الكبرى ٨/ ١٤٣.

(٤) رواه ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/٣٦، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢/ ٢٣١، والشافعي في مسنده ٢٧٨، والساعاتي في بدائع المنن ١٨٤١، ١٨٤٩، وابن أبي عاصم في السنّة ٢/ ٦٣٧، والقاضي عياض في الشفا ٢/ ٧٩، والهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/ ٢٥، والمتقي الهندي في كنز العمال ١٣٧٩١، ٣٣٧٨٩، ٣٣٧٩٠، وابن حجر في فتح الباري ١٣/ ١١٨، والألباني في إرواء الغليل ٢/ ٢٩٥، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٢/ ٦١، والسيوطي في الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة ١٢٢، والعجلوني في كشف الخفا ٢/ ١٤٠.

(٥) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه مسلم في الحج حديث ٣١١، والمساجد حديث ٢٤٠، والإمارة حديث ٣٥، ٣٧، وابن ماجه في الجهاد باب ٣٩، والترمذي في الجهاد باب ٢٨، وأحمد في المسند ٤/ ٧٠، ٥/ ٣٨١، ٦/ ٤٠٢، ٤٠٣.

ولا يوثق بأوامره ونواهيه. والظالم يختل به أمر الدين والدنيا، وكيف يصلح للولاية. وما الوالي إلا لدفع شره. أليس بعجيب استرعاء الذئب!

وأما الكافر فأمره ظاهر، وزاد الجمهور اشتراط أن يكون شجاعًا، لئلا يجبن عن إقامة الحدود ومقاومة الخصوم، مجتهدًا في الأصول والفروع ليتمكن من القيام بأمر الدين، ذا رأي في تدبير الأمور لئلا يخبط في سياسة الجمهور. ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بأن يفوض أمر الحروب ومباشرة الخطوب إلى الشجعان، ويستفتي المجتهدين في أمور الدين، ويستشير أصحاب الآراء الصائبة في أمور الملك. واتفقت الأمة على اشتراط كونه قرشيًا أي من أولاد نضر بن كنانة خلافًا للخوارج وأكثر المعتزلة. لنا السنّة والإجماع، أما السنّة فقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»[١]. وليس المراد إمامة الصلاة اتفاقًا، فتعينت الإمامة الكبرى، وقوله ﷺ: «الولاة من قريش ما أطاعوا الله واستقاموا لأمره»[٢]. وقوله ﷺ: «قدموا قريشًا ولا تقدموها»[٣]. وأما الإجماع فهو أنه لما قال الأنصار يوم السقيفة: منا أمير ومنكم أمير، منعهم أبو بكر رضي الله عنه بعدم كونهم من قريش، ولم ينكره عليه أحد من الصحابة، فكان إجماعًا احتج المخالف بالمنقول والمعقول، أما المنقول فقوله ﷺ: «أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع»[٤]. وأجيب بأن ذلك في غير الإمام من الحكام جمعًا بين الأدلة، وأما المعقول فهو أنه لا عبرة بالنسبة في القيام بمصالح الملك والدين، بل للعلم والهدي والبصيرة في الأمور والخبرة بالمصالح والقوة على الأهوال، وما أشبه ذلك. وأجيب بالمنع، بل إن لشرف الأنساب وعظيم قدرها في النفوس أثرًا تامًا في اجتماع الآراء، وتألف الأهواء، وبذل الطاعة والانقياد وإظهار آثار الاعتقاد. ولهذا شاع في الأعصار أن يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة، وأهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة، والاتفاقات العجيبة. ولا أليق بذلك من قريش الذين هم أشرف الناس، سيما وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية إلى يوم القيامة. وأما إذا لم يوجد من قريش مَن يصلح لذلك أو لم يقتدر على نصبه لاستيلاء أهل الباطل وشوكة الظلمة، وأرباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء، وتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود، وجميع ما يتعلق بالإمام من كل ذي شوكة، كما إذا كان الإمام القريشي فاسقًا أو جائرًا، أو جاهلًا، فضلًا أن يكون مجتهدًا.

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.
(٢) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.
(٣) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.
(٤) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار، وأما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الأشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية، وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة، ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات. وإلى الله المشتكى في النائبات، وهو المرتجى لكشف الملمات.

(قال: واشترطت الشيعة أن يكون هاشميًا بل علويًا؛ وعالمًا بكل أمر حتى المغيبات، قولًا بلا حجة، مع مخالفة الإجماع. وأن يكون أفضل أهل زمانه، لأن تقديم المفضول قبيح عقلًا. ونقل عن الأشعري[1]: تحصيلًا لغرض نصبه، وقياسًا على النبوة. ورد بالقدح في قاعدة القبح، مع أن تقديم المفضول ربما يكون أصلح، والبعثة من قبل الحكيم العليم، فيختار الأفضل، بل تحصل الأفضلية بالبعثة. وقد يحتج لتقديم المفضول بالإجماع بعد الخلفاء، وبالشورى، وبخفاء الأفضلية عن الخلق في الأغلب).

أمورًا منها: أن يكون هاشميًا، أي من أولاد هاشم بن عبد مناف أبي عبد المطلب. وليس لهم في ذلك شبهة فضلًا عن حجة وإنما قصدهم نفي إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم مَن اشترط كونه علويًا نفيًا لخلافة بني العباس، وكفى بإجماع المسلمين على إمامة الأئمة الثلاثة حجة عليهم. ومنها أن يكون عالمًا بكل الأمور، وأن يكون مطلعًا على المغيبات، وهذه جهالة تفرد بها بعضهم. ومنها أن يكون أفضل أهل زمانه لأن قبح تقديم المفضول على الأفضل في إقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الإسلام معلوم للعقلاء، ولا ترجيح في تقديم المساوي، ونقل مثل ذلك عن الأشعري حتى لا تنعقد إمامة المفضول مع وجود الأفضل، لأن الأفضل أقرب إلى انقياد الناس له، واجتماع الآراء على متابعته، ولأن الإمامة خلافة عن النبيّ ﷺ فيجب أن يطلب لها من له رتبة أعلى، قياسًا على النبوة. وأجيب بأن القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع، وبمعنى عدم ملائمته بمجاري العقول والعادات غير مفيد، مع أنه أيضًا في حيّز المنع. إذ ربما يكون المفضول أقدر على القيام بمصالح الدين والملك. ونصبه أوقع لانتظام حال الرعية وأوثق في اندفاع الفتنة. وهذا بخلاف النبيّ ﷺ فإنه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار مَن يشاء من عباده لنبوته، ويوحي إليه مصالح

(١) الأشعري: هو علي بن إسماعيل بن إسحٰق، أبو الحسن الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة ولد سنة ٢٦٠ هـ، وتوفي سنة ٣٢٤ هـ (تقدمت ترجمته).

الملك والملة، ويراه أهلًا لتبليغ ما أوحى إليه بمشيئته فيدل ذلك قطعًا على أفضليته وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥].

وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه:

الأول: إجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الإمامة لبعض القرشيين مع أن فيهم مَن هو أفضل منه.

الثاني: أن عمر رضي الله عنه جعل الإمامة شورى بين ستة[1] من غير نكير عليه. مع أن فيهم عثمان وعليًا، وهما أفضل من غيرهم إجماعًا، ولو وجب تعيين الأفضل لعينهما.

الثالث: أن الأفضلية أمر خفي قلما يطلع عليه أهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الأمر. وإذا أنصفت فتعيين الأفضل متعسر في أقل فرقة من فرق الفاضلين، فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الأطراف وأنت خبير بأن هذا وأمثاله على تقدير تمامه إنما يصلح للاحتجاج على أهل الحق، دون الرواقض فإن الإمام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق.

(قال: وأن يكون معصومًا. بوجوه:

الأول: القياس على النبوة بجامع إقامة الشريعة، وحماية البيضة. ورد بأن نصب الإمام إلى العباد الذين لا طريق لهم إلى معرفة عصمته بخلاف النبيّ. والنبيّ واجب الاتباع من غير تردد ورجوع إلى أحد، فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة، ربما يفضي إلى الإخلال، وينفر عن الاتباع، بخلاف الإمام.

الثاني: أنه واجب الإطاعة بالنص والإجماع فلو لم تجب عصمته، لجاز كذبه في بيان الطاعات والمعاصي، فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية، ورد بأنه إنما يطاع فيما لا يخالف الشرع، ويكفي في الوثوق به العلم والعدالة والإسلام، ولا يمتنع عند مخالفته والمراجعة إلى العلماء.

الثالث: أن غير المعصوم ظالم لأن المعصية ظلم على النفس أو الغير، فلا ينال عهد الإمامة بالنص والإجماع. ورد بأن عصمته لا يوجب العصيان، فضلًا عن الظلم الذي

---

(١) الستة هم: عثمان بن عفان، وعليّ بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبد الرحمٰن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص.

هو أخص. على أن المراد في الآية عهد النبوة والإجماع عندكم ليس بحجة ما لم يشتمل على قول المعصوم. فإثبات العصمة به دور.

الرابع: أنه إنما يحتاج إليه لجواز الخطأ علينا. فلو جاز عليه لافتقر إلى إمام آخر ويتسلسل. ورد بأن وجوب نصبه شرعي للإجماع، لا عقلي لجواز الخطأ. ولو سلم، فلمصالح لا تحصى. ولو سلم، ففي العلم والعدالة ومراجعة الكتاب الكريم والسنّة النبوية المطهرة وعلماء الأمة غنية عن العصمة.

الخامس: أنه شرع حافظًا. فلو جاز خطؤه لصار ناقصًا، ورد بأنه حافظ بالأدلة، والاجتهاد لا بالذات. فعند الخطأ أو المعصية يرد ويصد. والشرع لا ينتقض ولا ينتقص.

السادس: أنه لو أقدم على المعصية، فإما أن يجب الإنكار عليه فيضاد وجوب الإطاعة أو لا، فيخالف قيام الأدلة. ورد بأن وجوب طاعته إنما هو فيما لا يخالف الشرع.

السابع: أنه لا طريق إلى نقل الشريعة مدى الأيام إلا بعصمة الإمام، إذ قد لا يوجد أهل التواتر في كل من الأحكام، ورد بأن الظن كافٍ في البعض، فيكفي الآحاد، والقطعي إلى أهل التواتر[1] أو الإجماع[2].

من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم أن يكون الإمام معصومًا، وقد عرفت معنى العصمة، وأنها لا تنافي القدرة على المعصية، بل ربما يستلزمها، واحتج أصحابنا على عدم وجوب العصمة بالإجماع على إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الإجماع على أنهم لم تجب عصمتهم، وإن كانوا معصومين بمعنى أنهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها. وحاصل هذا دعوى الإجماع على عدم اشتراط العصمة في الإمام، وإلا فليس الإجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى. وقد يحتج كثير بأن العصمة مما لا سبيل للعباد إلى الاطلاع عليه. فإيجاب نصب

(١) التواتر: في اصطلاح الأصوليين خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه، وشروط التواتر: الأول: تعددهم تعددًا يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع اتفاقهم وتواطئهم على الكذب عادة. الثاني: كونهم مستندين لذلك الخبر إلى الحسّ. الثالث: استواء الطرفين والوسط أي بلوغ جميع طبقات المخبرين في الأول والآخر والوسط بالغًا ما بلغ عدد التواتر. الرابع: يشترط الإسلام والعدالة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٢١ ـ ٥٢٣).

(٢) الإجماع: في اصطلاح الأصوليين هو اتفاق خاص، وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على حكم شرعي (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠٣ ـ ١٠٦).

إمام معصوم يعود إلى تكليف ما ليس في الوسع. وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر. والظاهر أنه لا حاجة إلى الدليل على عدم اشتراط، وإنما يحتاج إليه في الاشتراط. وقد احتجوا بوجوه:

الأول: القياس[1] على النبوة بجامع إقامة الشريعة، وتنفيذ الأحكام وحماية حوزة الإسلام.

ورد بأن النبيّ مبعوث من الله، مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الأمور المخلّة بمرتبة النبوة، ومنصب الرسالة، ولا كذلك الإمام، فإن نصبه مفوض إلى العباد الذين لا سبيل لهم إلى معرفة عصمته واستقامة سريرته. فلا وجه لاشتراطها. وأيضًا النبيّ يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها إلا من جهته. فلو لم يكن معصومًا عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها، وقد لزمنا امتثال فيما أمر ونهي. واعتقاد إباحة ما جرى عليه ومضى، لكانت المعجزة التي أقامها الله تعالى لصحة الرسالة والهدى، وانتظام أمر الدين والدنيا مفضية إلى الضلالة والردى، واختلال حال العاجلة والعقبى.

الثاني: أن الإمام واجب الطاعة بالنص والإجماع قال الله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وكل واجب الطاعة واجب العصمة، وإلا لجاز أن يكذب في تقرير الأوامر، والنواهي، وينهي عن الطاعات، ويأمر بالمعاصي. فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان، واللازم ظاهر البطلان.

والجواب أن وجوب طاعته إنما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

ويكفي في عدم كذبه في بيان الأحكام العلم والعدالة والإسلام، وهذا ما يقال إنما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله، وأما إذا كان لكونه حكم الله ورسوله

(١) القياس: قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، والقياس أحد أنواع الحجة، وهي البحث النظري الموصل إلى التصديق. والقياس عدة أنواع: منها: القياس الحملي أو الاقتراني أو الجزمي، ومنها: القياس الشرطي المتصل، ومنها: القياس الشرطي المنفصل أو السبر والتقسيم. ومنها: قياس الخلف والقياس المستقيم، ومنها: قياس الغائب على الشاهد وهو التمثيل، ومنها: القياس المركب والقياس الناقص. ومنها: قياس العلة أو برهان اللم. ومنها: قياس الدلالة أو برهان الإن، ومنها: القياس الدوري (انظر شرحًا وافيًا لكل واحد من هذه الأنواع في الأجزاء السابقة).

فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة إلى الخلق. والشاهد بالنسبة إلى الحاكم، والمفتي بالنسبة إلى المقلد، وأمثال ذلك. على أن الإجماع عند الشيعة، إنما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم. فإثبات العصمة به دور.

الثالث: أن غير المعصوم ظالم، لأن المعصية على النفس أو على الغير، ولا شيء من الظالم بأهل للإمامة لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

والمراد عهد الإمامة بقرينة السياق، وهو قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾ [البقرة: ١٢٤].

والجواب أن غير المعصوم أي مَن ليس له ملكة العصمة لا يلزم أن يكون عاصيًا بالفعل، فضلًا أن يكون ظالمًا، فإن المعصية أعم من الظلم وليس كل عاصٍ ظالمًا على الإطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز أن يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي أكثر المفسرين، نعم لا يبعد إثباته بالإجماع وفيه ما مرّ.

الرابع: أن الأمة إنما يحتاجون إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل. ولذلك يكون الإمام لطفًا لهم. فلو جاز الخطأ على الإمام لوجب له إمام آخر ويتسلسل[1]. وشبه ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات إلى الواجب لئلا يلزم التسلسل.

والجواب أن وجوب الإمام شرعي بمعنى أنه أوجب علينا نصبه، لا عقلي مبني على جواز الخطأ على الأمة كما زعمتم، لأن في الشريعة القائمة إلى القيامة غنية عنه لولا إيجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه، واجتهاده، وظاهر عدالته، وحسن اعتقاده، وإن لم يكن معصومًا. ألا يرى أن الخطأ جائز على المعصوم أيضًا لما عرفت من أن العصمة لا تزيل المحنة، وإن لم يندفع بذلك فكفى بخير الأمم وعلماء الشرع مانعًا دافعًا.

الخامس: أنه حافظ للشريعة. فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقصًا لها حافظًا فيعود على موضوعه بالنقض.

والجواب أنه ليس حافظًا لها بذاته. بل بالكتاب والسنّة، وإجماع الأمة، واجتهاده الصحيح. فإن أخطأ في اجتهاده أو ارتكب معصية فالمجتهدون يردون، والآمرون بالمعروف يصدون، وإن لم يفعلوا أيضًا، فلا نقض للشريعة القويمة، ولا نقض على الطريقة المستقيمة.

---

(١) التسلسل: انظر شرحًا وافيًا لمصطلح «التسلسل» في الجزء الأول.

السادس: أنه لو أقدم على المعصية، فإما أن يجب الإنكار عليه وهو مضاد لوجوب إطاعته الثابت بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، فيلزم اجتماع الضدين، وإما أن لا يجب وهو خلاف النص والإجماع.

والجواب أن وجوب الطاعة إنما هو فيما لا يخالف الشرع. وأما فيما يخالفه فالرد والإنكار، وإن لم يتيسر فسكوت عن اضطرار.

السابع: أنه لا بد للشريعة من ناقل، ولا يوجد في كل حكم حكم أهل التواتر معنعنًا إلى انقراض العصر. فلم يبق إلا أن يكون إمامًا معصومًا عن الخطأ.

والجواب أن الظن كافٍ في البعض، فينقل بطريق الآحاد من الثقات. وأما القطعي فإلى أهل التواتر، أو جميع الأمة، وهم أهل عصمة عن الخطأ، فلا حاجة إلى معصوم بالمعنى الذي قصد. ثم ـ وليت شعري ـ بأي طريق نقلت الشريعة إلى الشيعة من الإمام الذي لا يوجد منه إلا الاسم.

(قال: وأما اشتراط المعجزة والعلم بالمغيبات واللغات والحِرَف والصناعات وطبائع الأغذية والأدوية وعجائب البر والبحر والسماء والأرض فمن الخرافات).

وقد اشترط الغلاة من الروافض أن يكون الإمام صاحب معجزة عالمًا بالغيوب، وبجميع اللغات، وبجميع الحرف والصناعات وبطبائع الأغذية والأدوية، وبعجائب البر والبحر والسماء والأرض. وهذه خرافات مفضية إلى نفي الإمام ورفض الشريعة والأحكام.

[المبحث الثالث]

[بما تثبت الإمامة]

(قال: المبحث الثالث[1]: الإمامة تثبت عند أكثر الفرق باختيار أهل الحل والعقد وإن قلوا للإجماع على إمامة أبي بكر من غير نص ولا توقف إلى اتفاق الكل. وعلى اشتغال الصحابة بعد النبيّ ﷺ وبعد عثمان رضي الله تعالى عنه بالبيعة والاختيار من غير تكبير وخالفت الشيعة بوجوه:

الأول: أن من الشروط ما لا يعلمه أهل البيعة كالعصمة والأفضلية، والعلم بالدين كله.

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٨٢ ـ ٣٨٥: المقصد الثالث: فيما تثبت به الإمامة.

قلنا: لو سلم الاشتراط فالظن كافٍ.

الثاني: أن ليس إليهم تولية مثل القضاء والاحتساب. فهذا أولى.

قلنا: لو سلم فلوجود الإمام.

الثالث: أن في ذلك إثارة الفتنة كما في زمن عليّ رضي الله تعالى عنه ومعاوية.

قلنا: الكلام فيما إذا أذعنوا للحق واعتبروا جهات الترجيح. ولو سلم، ففتنة عدم الإمام أضعاف ذلك، إذ التقدير عدم النص. وإلا فلا اختيار عليه.

الرابع: أن مختار أهل البيعة يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله.

قلنا: قام دليل الشرع على أن مَن اختاروه فهو خليفة الله ورسوله.

الخامس: إذا عقد أهلان لأهلين ولم يعلم السبق، لزم خلو الزمان عن الإمام إذ لا سبيل إلى تصحيحهما ولا إبطالهما ولا تعيين الصحيح منهما، ولا نصب ثالث.

قلنا: بل يرجح أحدهما أو ينصب ثالث، ولا فساد.

السادس: أنه ﷺ لم يكن ترك الاستخلاف في أدنى غيبة، ولا البيان في أدنى ما يحتاج إليه، فكيف في غيبة الوفاة وفي أساس المهمات.

السابع: أن النبيّ ﷺ أرأف بأمته من الأب لولده، فكيف ترك الوصية لهم إلى أحد؟

الثامن: قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

والإمامة من معظمات أمر الدين، فكيف تهمل؟ قلنا: التفويض إلى اختيارهم واجتهادهم نوع استخلاف وتوصية وإكمال).

في طريق ثبوتها اتفقت الأمة على أن الرجل لا يصير إمامًا بمجرد صلاحيته للإمامة واجتماع الشرائط فيه، بل لا بد من أمر آخر به تنعقد الإمامة وهي طرق، منها متفق عليه، ومنها مختلف فيه. فالمختلف فيه المردود الدعوة بأن يباين الظلمة من هو أصل للإمامة، ويأمر بالمعروف، وينهي عن المنكر، ويدعو إلى اتباعه. قال به غير الصالحية من الزيدية، ذاهبين إلى أن كل فاطمي خرج شاهرًا لسيفه، داعيًا إلى سبيل ربه. فهو إمام. ولم يوافقهم على ذلك إلا الجبائي(١) والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة

---

(١) الجبائي: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من أئمة الاعتزال، توفي سنة ٣٠٣ هـ (تقدمت ترجمته).

والخوارج، والصالحية[١] خلافًا للشيعة هو اختيار أهل الحل والعقد وبيعتهم من غير أن يشترط إجماعهم على ذلك، ولا عدد محدود، بل ينعقد بعقد واحد منهم، ولهذا لم يتوقف أبو بكر رضي الله تعالى عنه إلى انتشار الأخبار في الأقطار، ولم ينكر عليه أحد.

وقال عمر رضي الله تعالى عنه لأبي عبيدة: ابسط يدك أبايعك، فقال: أتقول هذا وأبو بكر حاضر، فبايع أبا بكر، وهذا مذهب الأشعري. إلا أنه يشترط أن يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر أنه عقد عقدًا سرًا متقدمًا على هذا العقد. وذهب أكثر المعتزلة إلى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للإمامة أخذًا من أمر الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقًا أن الطريق إما النص وإما الاختيار. والنص منتفٍ في حق أبي بكر رضي الله تعالى عنه مع كونه إمامًا بالإجماع، وكذا في حق علي عند التحقيق. وأيضًا اشتغل الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعد وفاة النبيّ ﷺ ومقتل عثمان رضي الله تعالى عنه باختيار الإمام، وعقد البيعة من غير نكير، فكان إجماعًا على كونه طريقًا، ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه:

الأول: أن الإمام يجب أن يكون معصومًا أفضل من رعيته. عالمًا بأمر الدين كله. ولا سبيل إلى معرفة ذلك بالاختيار، ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الأمور، وعلم بالضرورة حصول الظن لأهل الحل والعقد بالصفات المذكورة.

الثاني: أن أهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والاحتساب، ولا على التصرف في فرد من آحاد الأمة، فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى أقدار الغير على التصرف في أمر الدين والدنيا لكافة الأمة. ورد بمنع الصغرى، فإن التحكيم جائز عندنا. والشاهد يجعل القاضي قادرًا على التصرف في الغير، ولو سلم فذلك لوجود من إليه التولية وهو الإمام، ولا كذلك إذا مات، ولا إمام غيره.

الثالث: أن الإمامة لإزالة الفتن وإثباتها بالبيعة مظنة إثارة الفتن لاختلاف الآراء، كما في زمن عليّ رضي الله تعالى عنه ومعاوية، فتعود على موضوعها بالنقض. ورد بأنه لا فتنة عند الانقياد للحق. فإن جهات الترجيح من السبق وغير معلومة من الشريعة.

---

(١) الصالحية: فرقة من المعتزلة أصحاب الصالحي، محمد بن مسلم الصالحي أبو الحسين، من زعماء الاعتزال الذين كانوا يقولون بالإرجاء، وكانت له مكانة كبيرة في علم الكلام، وقد جوّز الصالحية قيام العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر بالميت، وجوّزوا خلوّ الجوهر عن الأعراض كلها (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٠٥٥ ـ ١٠٥٦).

ونزاع معاوية لم يكن في إمامة عليّ رضي الله عنه بل في أنه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان؟ وأما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص. ولو سلم، فالكلام فيما إذا لم يوجد النص إذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص، ولا خفاء في أن الفتنة القائمة من عدم الإمام أضعاف فتنة النزاع في تعيينه.

الرابع: أن الإمامة خلافة الله ورسوله فتتوقف على استخلافهما بوسط أو لا بوسط. والثابت باختيار الأمة لا يكون خلافة منهما، بل من الأمة، ورد بأنه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الإجماع على أن مَن اختاره الأمة خليفة لله ورسوله، كان خليفة سقط ما ذكرتم، ألا ترى أن الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي، وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم. على أن الإمام وإن كان نائبًا لله فهو نائب للأمة أيضًا.

الخامس: أن القول بالاختيار يؤدي إلى خلو الزمان عن الإمام، وهو باطل بالاتفاق، وذلك فيما إذا عقد أهل بلدتين لمستعدين، ولم يعلم السبق. فإنه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة، ولا بفسادهما لاحتمال السبق، ولا بتعين الصحيح لعدم الوقوف، وحينئذٍ لا يمكن نصب إمام آخر لاحتمال كونه ثانيًا، ورد بأنه ينصب إمام بعدم العلم بوجود الإمام على أنه يمكن الترجيح بجهاته.

السادس: أن سيرة النبيّ ﷺ وطريقته على أنه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبة مدة قليلة، ولا البيان في أدنى ما يحتاج إليه من الفرائض والسنن والآداب، حتى في أمر قضاء الحاجة، ومسح الخف، ونحو ذلك، فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما هو أساس المهمات؟

والجواب أن ذلك مجرد استبعاد على أن التفويض إلى اختيار أهل الحل والعقد واجتهاد أرباب أولي الألباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الإيمان.

السابع: أن النبيّ ﷺ كان لأمته بمنزلة الأب الشفيق لأولاده الصغار، وهو لا يترك الوصية في الأولاد إلى واحد يصلح لذلك. فكذا النبيّ ﷺ في حق الأمة.

الثامن: قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

ولا خفاء في أن الإمامة من معظمات أمر الدين، فيكون قد بينها وأكملها إما في كتابه وإما على لسان نبيه.

والجواب عنهما بمثل ما سبق.

(قال: خاتمة عقد الإمامة ينحل بما يخل بمقصودها كالردة، والجنون، وبعض الأمراض، وبخلعه نفسه بسبب، وبالغلبة عليه إذا صار إمامًا بالغلبة. واختلف في خلعه نفسه بلا سبب، وفي انعزاله بالفسق).

ينحل عقد الإمامة بما يزول به مقصود الإمامة كالردة والجنون المطبق، وصيرورته أسيرًا لا يرجى خلاصه، وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى، والصمم والخرس، وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين، وإن لم يكن ظاهرًا، بل استشعره في نفسه. وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله تعالى عنه نفسه. وأما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف. وكذا في انعزاله بالفسق. والأكثرون على أنه لا ينعزل. وهو المختار من مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه وأبي حنيفة، وعن محمد رضي الله تعالى عنهما روايتان. ويستحق العزل بالاتفاق. ومَن صار إمامًا بالقهر والغلبة ينعزل بأن يقهره آخر ويغلبه. وأما القاضي فينعزل بالفسق على الأظهر.

[المبحث الرابع]

[هل نصّ عليه السلام على إمام بعينه ومَن هو؟]

(قال: المبحث الرابع[١]: الجمهور على أنه ﷺ لم ينص على إمام. وقيل: نص على أبي بكر رضي الله تعالى عنه نصًا خفيًا. وقيل: جليًا. وقالت الشيعة: على عليّ كرّم الله وجهه خفيًا. والإمامية منهم: جليًا أيضًا. ورد بوجهين:

الأول: لو كان نص جلي في مثل هذا الأمر لعليّ لاشتهر وظهر على أجلة الصحابة الذين لهم زيادة قرب واختصاص بالنبيّ ﷺ فلم يتوقفوا عن الإذعان، ولم يترددوا حين اجتمعوا لهذا الشأن. ولم يختلفوا في التعيين، ولم يشكوا في الحق اليقين. والقول بأنهم كتموه بغضًا وحسدًا، أو عنادًا ولددًا، أو اعتقادًا لنسخه حين لم يعمل المحقون على دفعه، ولم يتمسك به المستحق لإثبات حقه افتراء واجتراء وطعن في عظماء الأحياء، بل في خير الأنبياء، بل في الكتاب الناطق لهم بالثناء. والعاقل المنصف لا يظن بجماعة وصفهم الله تعالى بكونهم خير الأمم[٢] واتخذهم النبيّ ﷺ أمناء شريعة، وهداة طريقة مع علمه بحالهم ومآلهم، واشتهر عدلهم وهداهم، وتركهم هواهم، وبذلهم الأموال والأنفس

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/ ٣٨٥ ـ ٣٩٧: المقصد الرابع: الإمام بعد رسول الله ﷺ.

(٢) قال الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

في محبته، وقتلهم الأقارب والعشائر لنصرته، واتباع شريعته أنهم خالفوه قبل أن يدفنوه، وعدلوا عن الحق، وخذلوه، ونصروا على الباطل وأيدوه، ومنعوا المستحق حقه وكتموه، ولم يقم هو بإظهاره وإعلانه مع علو شأنه وكثرة أعوانه كما قام به من غير تبعية حين أفضى الأمر إليه، وأقام الحجة والبرهان والسيف والسنان عليه. مع أن الخطب إذ ذاك أشد، والخصم ألد، والمخالف لا يحويه الحد، ولا يحصيه العد.

الثاني: أمارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص، كقول العباس لعلي، وعمر لأبي عبيدة: امدد يدك أبايعك، وقول أبي بكر: بايعوا عمر أو أبا عبيدة. وقوله: وددت أني سألت النبيّ ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو. وكقبول علي الشورى، وكقوله لطلحة: إن أردت بايعتك، وكاحتجاجه على معاوية بالبيعة له دون النص عليه. وكمعاضدته لأبي بكر وعمر في الأمور، وإشارته عليهما بما هو أصلح، وكسكوته عن النص عليه في خطبه وكتبه ومفاخراته ومخاطباته. وكإنكار زيد بن علي مع علو رتبته ذلك، وكذا كثير من عظماء أهل البيت).

ذهب جمهور أصحابنا والمعتزلة، والخوارج، إلى أن النبيّ ﷺ لم ينص على إمام بعده. وقيل: نص على أبي بكر رضي الله تعالى عنه فقال الحسن البصري[1]: نصًا خفيًا، وهو تقديمه إياه في الصلاة. وقال بعض أصحاب الحديث: نصًا جليًا، وهو ما رُوي أنه عليه السلام قال: ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتابًا لا يختلف فيه اثنان، ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر[2]. وقيل: نص على عليّ رضي الله تعالى عنه. وهو مذهب الشيعة. أما النص الخفي، وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق، وأما النص الجلي فعند الإمامية[3] دون الزيدية[4]، وهو قوله ﷺ:

---

(١) هو الحسن بن أبي الحسن البصري، أبو سعيد، مولى زيد بن ثابت، وقيل: مولى جابر بن عبد الله، الإمام الفقيه المشهور، أحد التابعين الكبار، وإمام أهل البصرة. توفي سنة ١١٠ هـ (البداية والنهاية ٩/ ٢٢٤ ـ ٢٣٠).

(٢) رُوي الحديث بلفظ: عن عائشة قالت: قال لي رسول الله ﷺ في مرضه: «ادعي لي أبا بكر، وأخاك حتى أكتب كتابًا، فإني أخاف أن يتمنى متمنٍ ويقول قائل: أنا أولى ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»، رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه مسلم في فضائل الصحابة حديث ١١، وأبو داود في السنّة باب ١١، وأحمد في المسند ٤/ ٣٢٢، ٦/ ٣٤، ٤٧، ١٠٦، ١٤٤.

(٣) الإمامية: تقدم الحديث عنهم في هذا الجزء.

(٤) الزيدية: فرقة من الشيعة المنسوبون إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، وكانت لهم آراء مخالفة للشيعة الإمامية والإسماعيلية، ثم انقسموا إلى ثلاث فرق أساسية: الأولى: الجارودية أصحاب أبي الجارود=

سلموا عليه بإمرة المؤمنين[١]. وقوله ﷺ مشيرًا إليه وآخذًا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي، فاسمعوا له وأطيعوا[٢] وقوله ﷺ: أنت الخليفة من بعدي[٣]. وقوله ﷺ وقد جمع بني عبد المطلب: أيكم يبايعني ويؤازرني يكن أخي ووصيي وخليفتي من بعدي. فبايعه عليّ رضي الله عنه[٤] ثم استدل أهل الحق بطريقين: أحدهما: أنه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الأمر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة، وظهر على أجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبيّ ﷺ واختصاص بهذا الأمر بحكم العادة. واللازم منتفٍ وإلا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه. ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الإمام، ولم يقل الأنصار: «منا أمير، ومنكم أمير» ولم تمل طائفة إلى أبي بكر رضي الله عنه وأخرى إلى عليّ رضي الله عنه وأخرى إلى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي الله عنه لأبي عبيدة رضي الله عنه: «امدد يدك أبايعك» ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم، وادعاء الأمر له والتمسك بالنص عليه.

فإن قيل: علموا ذلك وكتموه لأغراض لهم في ذلك، كحب الرياسة، والحقد على عليّ رضي الله تعالى عنه لقتله أقرباءهم وعشائرهم، وحسدهم إياه على ما له من المناقب، والكمالات وشدة الاختصاص بالنبيّ ﷺ وظنهم أن النص قد لحقه النسخ لما رأوا من ترك كبار الصحابة العمل به، إلى غير ذلك، وترك عليّ رضي الله عنه المحاجة به تقية وخوفًا من الأعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة.

قلنا: مَن كان له حظ من الديانة والإنصاف علم قطعًا براءة أصحاب رسول الله ﷺ وجلالة أقدارهم عن مخالفة أمره في مثل هذا الخطب الجليل، ومتابعة الهوى، وترك الدليل، واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل، وكيف يظن بجماعة رضي الله عنهم، وآثرهم الله لصحبة رسوله ﷺ ونصرة دينه، ووصفهم بكونهم خير أمة أخرجت للناس، يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وقد تواتر منهم الإعراض عن متاع الدنيا

= زياد بن المنذر الهمذاني، الثانية: السليمانية أصحاب سليمان بن جرير الزيدي. الثالثة: البترية أصحاب بتير الثومي (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩١٧ ـ ٩١٨، الملل والنحل ص ١٥٤، الفرق ص ٢٩، مقالات الإسلاميين ١/ ١٣٢).

(١) رواه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢/ ٢٢٢.

(٢) رواه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢/ ٢٢٢.

(٣) رواه ابن أبي عاصم في السنة ٢/ ٥٦٥، ٦٠٣.

(٤) رواه النسائي في تهذيب خصائص علي ٣٤.

وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها، والإقبال على بذل مهجهم وذخائرهم، وقتل أقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله، وإقامة شريعته، وانقياد أمره واتباع طريقته، أنهم خالفوه قبل أن يدفنوه وتركوا هداهم، واتبعوا هواهم، وعدلوا عن الحق الصحيح إلى الباطل الصريح، وخذلوا مستحقًا من بني هاشم وخاص ذوي القربى إلى غاصب من بني تيم أو عدي بن كعب، وأن مثل عليّ رضي الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته، وعلو شأنه، وكثرة أعوانه، وكون أكثر المهاجرين والأنصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه، وسلم الأمر لمن لا يستحقه، من شيخ من بني تيم ضعيف الحال، عديم المال، قليل الأتباع والأشياع، ولم يقم بأمره، وطلب حقه، كما قام به حين أفضي إليه، وقاتل مَن نازعه بكلتا يديه حتى فني الخلق الكثير والجم الغفير، وآثر على التقية عن الحمية في الدين، والعصبية للإسلام والمسلمين، مع أن الخطب إذ ذاك أشد، والخصم ألد. وفي أول الأمر قلوب القوم أرق، وجانبهم أسهل، وآراؤهم إلى اتباع الحق واجتذاب الباطل أميل، وعهدهم بالنبيّ ﷺ أقوى، وهممهم في تنفيذ أحكامه أرغب. ومَن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين، والأنصار عامة، بمخالفة الحق وكتمانه، وفي عليّ رضي الله تعالى عنه خاصة باتباعه الباطل وإذعانه بل في النبيّ ﷺ حيث اتخذ القوم أحبابًا، وأصحابًا، وأعوانًا وأنصارًا، وأختانًا، وأصهارًا، مع علمه بحالهم في ابتدائهم ومآلهم، بل في كتاب الله تعالى، حيث أثنى عليهم، وجعلهم خير أمة، ووصفهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنًا بعد قرنًا، مع أنه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين. ولم يثبت ممن يوثق به من المحدثين، مع شدة ميلهم إلى أمير المؤمنين ونقلهم الأحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في أمر الدنيا والدين، ولم ينقل عنه رضي الله تعالى عنه في خطبه ورسائله ومفاخره إشارة إلى ذلك. وابن جرير الطبري[1] مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في

(١) ابن جرير الطبري: هو محمد بن جرير بن يزيد بن خالد بن كثير أبو جعفر الطبري، المؤرخ المفسر الإمام، ولد في بغداد سنة ٢٢٤ هـ، وتوفي فيها سنة ٣١٠ هـ. له من المصنفات: «الآداب الحميدة والأخلاق النفيسة»، «اختلاف الفقهاء»، «تاريخ الرجال»، «تاريخ الأمم والملوك وأخبارهم ومولد الرسال وأنباؤهم»، «جامع البيان في تفسير القرآن»، «تهذيب الآثار»، «كتاب البسيط في الفقه»، «الجامع في القراءات»، «كتاب التبصير في الأصول»، «كتاب الحفيف في الفقه»، «كتاب الزكاة»، «كتاب الشذور»، «كتاب الشروط»، «كتاب الصلاة»، «كتاب الطهارة»، «كتاب العدد والتنزيل»، «كتاب الفضائل»، «كتاب القراءة»، «كتاب المحاضر والسجلات»، «كتاب المسترشد»، «كتاب الوصايا» وغير ذلك (كشف الظنون ٦/ ٢٦ ـ ٢٧، وفيات الأعيان ١/ ١٥٦، طبقات السبكي ٢/ ١٣٥ ـ ١٤٠).

روايته قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله ﷺ: «إنه خليفتي فيكم من بعدي» ونعم ما قال المأمون[١]: وجدت أربعة في أربعة: الزهد في المعتزلة، والكذب في الرافضة، والمروءة في أصحاب الحديث، وحب الرياسة في أصحاب الرأي. والظاهر ما ذكره المتكلمون من أن هذا المذهب أعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم[٢]، ونصره ابن الراوندي[٣] وأبو عيسى الوراق[٤] وأضرابهم، ثم رواه أسلاف الروافض شغفًا بتقرير مذهبهم.

قال الإمام الرازي: ومن العجائب أن الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلًا عن التواتر وأن عوامهم وأوساطهم لا يقدرون أن يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق، وأن غلاتهم زعموا أن المسلمين ارتدوا بعد النبيّ ﷺ ولم يبق على الإسلام إلا عدد يسير أقل من العشرة، فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق.

الثاني: روايات وأمارات ربما تفيد باجتماعها القطاع بعدم النص، وهي كثيرة جدًا كقول العباس لعلي: امدد يدك أبايعك. تقول الناس: هذا عم رسول الله ﷺ بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان. وقول عمر لأبي عبيدة رضي الله تعالى عنه: امدد يدك أبايعك. وقول أبي بكر: بايعوا عمر أو أبا عبيدة. وقوله: وددت أني سألت النبيّ ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو، وكنا لا ننازعه وكدخول عليّ رضي الله تعالى عنه في الشورى، فإنه رضي بإمامة أيهم كان. وكقوله رضي الله تعالى عنه لطلحة رضي الله تعالى عنه: إن أردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له، لا بنص من النبيّ ﷺ وكقوله حين دعي إلى البيعة: ارتكوني والتمسوا غيري، وكمعاضدته أبا بكر وعمر، والإشارة عليهما بما هو أصلح حين خرج أبو بكر لقتال العرب، وعمر لقتال فارس، وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته، وعند تأخره عن البيعة،

---

(١) المأمون: هو عبد الله أبو العباس المأمون بن هارون الرشيد، ولد ببغداد سنة ١٧٠ هـ، وتوفي بطوس سنة ٢١٨ هـ، الخليفة العباسي، كان معتزلي المذهب وحارب كثيرًا وحقق انتصارات عظيمة، وفي عهده ظهرت محنة القول بخلق القرآن (انظر: تاريخ الطبري ١٠/ ٢٧٠، تاريخ المقريزي ٢/ ٤٩٢، الفخري ١٩٧، تاريخ بغداد ١٠/ ١٨٣، الكامل في التاريخ ٦/ ١٤٤، الأعلام ٤/ ١٤٢).

(٢) هشام بن الحكم: تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٣) ابن الراوندي: تقدمت ترجمته في الجزء الثاني.

(٤) أبو عيسى الوراق: قال الحافظ ابن كثير الدمشقي في البداية والنهاية ١١/ ٩٥: كان أبو عيسى الوراق مصاحبًا لابن الراوندي، فلما علم الناس بأمرهما طلب السلطان أبا عيسى فأودع السجن حتى مات، وأما ابن الراوندي فهرب فلجأ إلى ابن لاوي اليهودي.

وكإنكار زيد بن عليّ مع علو رتبته هذا النص، وكذا كثير من سادات أهل البيت. وكتسمية الصحابة أبا بكر مدة حياته بخليفة رسول الله ﷺ.

(قال: احتج المخالف بأنه يستحيل عادة أن يهمل النبيّ ﷺ مثل هذا الأمر ولم يهمل ما هو دونه.

والجواب أن ترك التنصيص على معين ليس إهمالًا).

من النبيّ ﷺ أن يهمل مثل هذا الأمر الجليل، وقد بين ما هو بالنسبة إليه أقل من القليل.

والجواب أن ترك النص الجلي على واحد بالتعيين ليس إهمالًا بل تفويض معرفة الأحق الأليق إلى آراء أولي الألباب، واختيار أهل الحل والعقد من الأصحاب، وأنظار ذوي البصيرة بمصالح الأمور، وتدبير سياسة الجمهور، مع التنبيه على ذلك بخفيف الإشارة، أو لطيف العبارة نوع بيان لا يخفى حسنه على أهل العرفان.

[المبحث الخامس]

[الإمام بعد رسول الله ﷺ]

(قال: المبحث الخامس: الإمام بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضي الله عنه. وقالت الشيعة: عليّ. لنا إجماع أهل الحل والعقد وإن كان من البعض بعض توقف، وقد ثبت انقياد علي لأوامره ونواهيه وإقامة الجمعة والأعياد معه وتسميته خليفة، والثناء عليه حيًا وميتًا والاعتذار عن التأخر في البيعة، وأيضًا اتفقوا على أن الإمام أبو بكر، أو علي، أو العباس. ثم إنهما لن ينازعاه فتعين. وحديث التقية تضليل للأمة. ولو كانت، لكانت في زمن معاوية، وقد يتمسك بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ...﴾[1] [الفتح: ١٦] الآية.

فالداعي المفترض الطاعة أبو بكر عند المفسرين، وعمر عند البعض، وفيه المطلوب. وبقوله ﷺ: اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر[2] وقوله ﷺ: الخلافة

---

(١) الآية بتمامها: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦﴾﴾ [الفتح: ١٦].

(٢) أخرجه الترمذي في المناقب باب ١٦، ٣٧، وابن ماجه في المقدمة باب ١١، وأحمد في المسند ٥/ ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٢.

بعدي ثلاثون سنة[١] وقوله ﷺ في مرضه: ائتوني بكتاب وقرطاس أكتب كتابًا لا يختلف فيه اثنان. ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر[٢]، وبأن المهاجرين الذين وصفهم الله بأنهم الصادقون كانوا يخاطبونه بيا خليفة رسول الله، وبأن النبيّ ﷺ استخلفه في الصلاة ولم يعزله. ولذا قال عليّ رضي الله عنه: رضيك رسول الله لديننا فرضيناك لدنيانا. وبأنها لو لم تكن حقًا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا عليها خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وهذه ظنيات ربما تفيد باجتماعها القطع. مع أن المسألة فرعية يكفي فيها الظن).

الحق بعد رسول الله ﷺ عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق، أبو بكر. وعند الشيعة عليّ رضي الله تعالى عنه. ولا عبرة بقول الروندية أتباع القاسم بن روند إنه العباس رضي الله تعالى عنه. لنا وجوه:

الأول: وهو العمدة، إجماع أهل الحل والعقد على ذلك. وإن كان من البعض بعض تردد وتوقف على ما رُوي أن الأنصار قالوا: منا أمير ومنكم أمير. وأن أبا سفيان قال: أرضيتم يا عبد مناف أن يلي عليكم تيم؟ والله لأملأن الوادي خيلًا ورجلًا. وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحيحة أن بيعة علي . . .[٣].

وفي إرسال أبي بكر وعمر أبا عبيدة بن الجراح إلى عليّ رضي الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات بإسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من الجانبين، وقليل غلظة من عمر وعليّ، أن عليًا جاء إليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة، وقال حين قام عن المجلس: بارك الله فيما ساءني وسركم، فيما رُوي أنه لما بويع لأبي بكر رضي الله تعالى عنه، وتخلف عليّ، والزبير، والمقداد، وسلمان، وأبو ذر، أرسل أبو بكر من الغد إلى عليّ فأتاه مع أصحاب، فقال: ما خلفك يا عليّ عن أمر الناس؟ فقال: عظم المصيبة، ورأيتكم استغنيتم برأيكم. فاعتذر إليه أبو بكر، ثم أشرف على الناس فقال: هذا عليّ بن أبي طالب، ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في أمره، ألا فأنتم بالخيار جميعًا في بيعتكم إياي، فإن رأيتم لها غيري، فأنا أول مَن يبايعه، فقال علي: لا نرى لها أحدًا غيرك. فبايعه هو وسائر المتخلفين. محل نظر. ثم الإجماع على إمامته على أهليته لذلك، مع أنها من الظهور بحيث لا يحتاج إلى البيان.

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه في هذا الجزء. (٢) تقدم الحديث مع تخريجه في هذا الجزء.

(٣) وقع في هذا الموضع من المصنّف بياض مقدار ما يسع فيه كلمتان.

الثاني: أن المهاجرين والأنصار اتفقوا على أن الإمامة لا تعدو أبا بكر وعليًا والعباس، ثم إن عليًا والعباس بايعا أبا بكر وسلما له الأمر. فلو لم يكن على الحق، لنازعاه كما نازع عليّ معاوية لأنه لا يليق لهما السكوت عن الحق، ولأن ترك المنازعة يكون مخلًا بالعصمة الواجبة عندكم، فيخرجان عن أهلية الإمامة. فتعين أبو بكر للاتفاق على أنها ليست لغيرهم.

فإن قيل: إذا لم يكن على الحق، كيف يتعين إمامًا على الحق؟ وهل هذا إلا تهافت؟

قلنا: عدم كونه على الحق إذا استلزم كونه على الحق، كان باطلًا، لأن ما يفضي ثبوته إلى انتفائه كان منتفيًا قطعًا وفيه المطلوب. وقد يجاب بأنه يجوز أن لا يكون على الحق بفضل علي عليه واستحقاقه الإمامة دونه، ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب من المنازعة، فيصير أبو بكر هو الإمام بالحق.

فإن قيل: يجوز أن يكون ترك المنازعة لمانع التقية، وخوف الفتنة.

قلنا: قد سبق الجواب، والله أعلم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥]. وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين، ولم يثبت لغير الأئمة الأربعة، فيثبت لهم على الترتيب.

الرابع: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَـٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ...﴾ [الفتح: ١٦] الآية.

جعل الداعي مفترض الطاعة. والمراد به عند أكثر المفسرين أبو بكر وبالقوم بنو حنيفة، قوم مسيلمة الكذاب وقيل: قوم فارس. فالداعي عمر. وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة أبي بكر رضي الله عنه. وبالاتفاق لم يكن ذلك عليًا، لأنه لم يقاتل في خلافته الكفار.

الخامس: قوله ﷺ: اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر(١).

السادس: قول النبيّ ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكًا عضوضًا»(٢)، أي ينال الرعية منهم ظلم، كأنهم يعضون عضًا وكانت خلافة أبي بكر سنتين، وخلافة عمر عشر سنين، وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة وخلافة علي ست سنين.

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.
(٢) تقدم الحديث مع تخريجه في هذا الجزء.

السابع: قوله ﷺ في مرضه الذي توفي فيه: ائتوني بكتاب وقرطاس أكتب لأبي بكر كتابًا لا يختلف فيه اثنان ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر[١].

الثامن: أن المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥] كانوا يقولون له: يا خليفة رسول الله.

التاسع: أن النبيّ ﷺ استخلفه في الصلاة التي هي أساس الشريعة ولم يعزله. ورواية العزل افتراء من الروافض، ولهذا لما قال أبو بكر: أقيلوني فلست بخيركم قال عليّ رضي الله عنه: لا نقيلك ولا نستقيلك، قدمك رسول الله فلا نؤخرك، رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا.

العاشر: لو كانت الإمامة حقًا لعلي، غصبها أبو بكر، ورضيت الجماعة بذلك، وقاموا بنصرته دون عليّ رضي الله عنه لما كانوا خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر. واللازم باطل. وهذه الوجوه وإن كانت ظنيات فنصب الإمام من العمليات، فيكفي فيه الظن على أنها باجتماعها ربما تفيد القطع لبعض المنصفين. ولو سلم فلا أقل من صلوحها سندًا للإجماع وتأييدًا.

قال: احتجت الشيعة بوجوه لهم في إثبات إمامة عليّ رضي الله عنه بعد النبيّ ﷺ وجوه من العقل والنقل والقدح فيمن عداه من أصحاب رسول الله الذين قاموا بالأمر، ويدعون في كثير من الأخبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على ألسنتهم، وجريانه في أنديتهم، وموافقته لطباعهم، ومقارعته لأسماعهم. ولا يتأملون أنه كيف خفي على من الأنصار والمهاجرين والتقاة من الرواة والمحدثين. ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الإبرام والنقض، ولم يظهر إلا بعد انقضاء دور الإمامة وطول العهد بأمر الرسالة، وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة، وإفضاء أمر الدين إلى علماء السوء، والملك إلى أمراء الجور. ومن العجائب أن بعض المتأخرين من المتشغبين الذين لم يروا أحدًا من المحدثين، ولا رووا حديثًا في أمر الدين ملأوا كتبهم من أمثال هذه الأخبار والمطاعن في الصحابة الأخيار، وإن شئت فانظر في كتاب التجريد[٢] المنسوب إلى الحكيم نصير الطوسي[٣] كيف نصر

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

(٢) هو كتاب «تجريد الكلام» للعلّامة المحقق نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ.

(٣) نصير الطوسي: هو نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ (تقدمت=

الأباطيل، وقرر الأكاذيب؟ والعظماء من عترة النبيّ وأولاد الوصي الموسومون بالدراية، المعصومون في الرواية لم يكن معهم هذه الأحقاد والتعصبات، ولم يذكروا من الصحابة إلا الكمالات، ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الإسلام إلا طريق الإجلال والإعظام. وها هو الإمام عليّ بن موسى الرضى[1] مع جلالة قدره ونباهة ذكره، وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه، قد كتب على ظهر كتاب عهد المأمون[2] له ما ينبىء عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه، وإن كتب في آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك. ثم إنه دعا للمأمون بالرضوان، فكتب في أثناء أسطر العهد تحت قوله: وسميته الرضى رضي الله عنك وأرضاك وتحت قوله: ويكون له الأمرة الكبرى بعدي. بل جعلت فداك. وفي موضع آخر: وصيتك رحم، وجزيت خيرًا. وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان، وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلًا عن بني العباس. فقد رضوا رأسًا برأس. ومن البين الواضح في هذا الباب ما كتب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: فقد جعلت لآل بني كاكلة على كافة بيت المسلمين كل عام مائتي مثقال ذهبًا عينًا إبريزًا كتبه ابن الخطاب. فكتب أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون، أنا أول مَن اتبع أمر مَن أعز الإسلام، ونصر الدين والأحكام، عمر بن الخطاب، ورسمت بمثل ما رسم لآل بني كاكلة في كل عام مائتي دينار ذهبًا عينًا إبريزًا، واتبعت أثره، وجعلت لهم بمثل ما رسم عمر إذ وجب عليّ وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك، كتبه عليّ بن أبي طالب. وهذا بخطهما موجود الآن في ديار العراق.

(قال: الأول: أن بعد رسول الله ﷺ إمامًا وليس غير عليّ كرّم الله وجهه لانتفاء الشرائط من العصمة والنص الأفضلية.

والجواب منع الاشتراط، ثم منع الانتفاء في حق أبي بكر رضي الله عنه).

هذا هو الوجه العقلي. وتقريره أنه لا نزاع في أن بعد الرسول ﷺ إمامًا، وليس غير عليّ. لأن الإمام يجب أن يكون معصومًا، ومنصوصًا عليه، وأفضل أهل زمانه، ولا

= ترجمته في الجزء الأول).

(١) هو علي بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق، أبو الحسن الملقب بالرضا، ولد بالمدينة سنة ١٥٣ هـ وتوفي بطوس سنة ٢٠٣ هـ. ثامن الأئمة الاثني عشرية. من سادات أهل البيت وفضلائهم (الأعلام ٥/٢٦، ابن الأثير ٦/١١٩، تاريخ الطبري ١٠/٢٥١، منهاج السنة ٢/١٢٥، تاريخ اليعقوبي ٣/١٨٠، وفيات الأعيان ١/٣٢١، نزهة الجليس ٢/٦٥).

(٢) المأمون: تقدمت ترجمته قبل قليل.

يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة. أما العصمة والنص فبالاتفاق. وأما الأفضلية فلما سيأتي وهذا يمكن أن يجعل أدلة ثلاثة بحسب الشروط، وربما يورد في صورة القلب فيقال: الإمام إما عليّ رضي الله عنه وإما أبو بكر وأما القياس بالإجماع المشتمل على قول المعصوم، ولا سبيل إلى الأخيرين لانتفاء الشرط.

والجواب أولًا منع الاشتراط وثانيًا منع انتفاء الشرائط في أبي بكر رضي الله عنه.

وأما ما يقال إن الإجماع على أن الإمام أحدهم إجماع على صلوح كل منهم للإمامة فمحل نظر.

(قال: الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ ...﴾[1] [المائدة: ٥٥] الآية، نزلت في عليّ حين أعطى السائل خاتمه، وهو راكع. والمراد بالولي المتصرف في الأمر. إذ ولاية النصرة تعم الكل. والمتصرف في أمر الأمة هو الإمام.

قلنا: ما قبل الآية شاهد صدق على أنه لولاية المحبة والنصرة، دون التصرف، والإمامة.

ووصف المؤمنين يجوز أن يكون للمدح دون التخصيص، ولزيادة شرفهم واستحقاقهم ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] يحتمل العطف، أي يركعون في صلاتهم، لا كصلاة اليهود، أو يخضعون على أن النصرة المضافة إلى البعض تختص بمن عداهم ضرورة أن الإنسان لا ينصر به نفسه. والحصر إنما لنفي المسارعة، ولم يكن الإمامة. وظاهر الكلام ثبوت الولاية بالفعل، وفي الحال. ولم يكن حينئذٍ ولاية التصرف والإمامة، وصرفه إلى المآل لا يستقيم في الله ورسوله. وحمل صيغة الجمع على الواحد إنما يصح بدليل وخفاء الاستدلال بالآية على الصحابة عمومًا، وعلى عليّ مخصوصًا في غاية البعد).

إشارة إلى الدليل النقلي من الكتاب وتقريره أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [المائدة: ٥٥].

نزلت باتفاق المفسرين في عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه حين أعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته. وكلمة «إنما» للحصر بشهادة النقل والاستعمال. والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف، والأولى والأحق بذلك يقال: أخو المرأة

---

(١) الآية بتمامها: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [المائدة: ٥٥].

وليها. والسلطان ولي مَن لا ولي له. وفلان ولي الدم. وهذا هو المراد هـٰهنا، لأن الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٧١].

فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة حال الركوع. والمتصرف من المؤمنين في أمر الأمة يكون هو الإمام، فتعين عليّ رضي الله عنه لذلك إذ لم توجد هذه الصفات في غيره.

والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في أمر الدين والدنيا. والأحق بذلك على ما هو خاصة الإمام، بل الناصر والموالي والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وما بعدها، وهو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [المائدة: ٥١].

فإن الحصر إنما يكون بإثبات ما نفي عن الغير. وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والإمامة، بل النصرة والمحبة، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴿٥٦﴾﴾ [المائدة: ٥٦]. وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْۗ﴾ [المائدة: ٥١].

لظهور أن ذلك تولي محبة ونصرة لا إمامة. وبالجملة لا يخفى على مَن تأمل في سياق الآية وكان له معرفة بأساليب الكلام أن ليس المراد بالولي فيها ما يقتضي الإمامة، بل الموالاة والنصرة والمحبة، ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجوز أن يكون للمدح والتعظيم، دون التقييد والتخصيص، وأن يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم أن يتخذوا أولياء، وأولويتهم بذلك، وقربهم ونصرتهم، وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله: ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] كما يحتمل الحال يحتمل العطف، بمعنى أنهم يركعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى أنهم خاضعون. على أن هـٰهنا وجوهًا أخر من الاعتراض، منها أن النصرة وإن كانت عامة، لكن إذا أضيفت إلى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم، لأن الإنسان لا يكون ناصرًا لنفسه. وكأنه قيل لبعض المؤمنين: إنما ناصركم البعض الآخر.

قال الإمام الرازي: إن هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة فإنه دقيق متين، وأنت خبير بأن مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين، وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع مَن عداهم. ومنها أن الحصر إنما يكون نفيًا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في أن ذلك عند نزول الآية لم يكن إمامة الأئمة الثلاثة.

ومنها أن ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل، وفي الحال، ولا شبهة في أن إمامة عليّ رضي الله عنه إنما كانت بعد النبيّ ﷺ والقول بأنه كانت له ولاية التصرف في أمر المسلمين في حياة النبيّ ﷺ أيضًا مكابرة. وصرف الولاية إلى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله.

ومنها أن الذين آمنوا صيغة جمع، فلا يصرف إلى الواحد إلا بدليل. وقول المفسرين إن الآية نزلت في حق عليّ رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها به، واقتصارها عليه. ودعوى انحصار الأوصاف فيه مبنية على جعل ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] حالًا من ضمير ﴿يُؤْتُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] وليس بلازم. ومنها أنه لو كانت في الآية دلالة على إمامة عليّ رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة. وعلى عليّ خاصة، ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها.

(قال: الثالث: ما تواتر من حديث الغدير والمنزلة، فإن المراد بالمولى المتولي للأمر، والأولى بالتصرف فيه، كما في قوله تعالى: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ١٥].

وقوله ﷺ: أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها[1] لا المعتق والمعتق، والحليف والجار، وابن العم، وهو ظاهر، ولا الناصر فإنه ظاهر، ومنزلة هارون من موسى عليهما السلام عام بمنزلة المعرف باللام. فحيث أخرجت النبوة، تعينت الخلافة والتصرف في أمر العامة لو بقي بعده. وهي معنى الإمامة.

والجواب منع التواتر، بل الكلام في صحة خبر الغدير ودلالته على حصر الإمامة في عليّ رضي الله عنه، ثم لا عبرة بالآحاد في مقابلة الإجماع، وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم الدلالة، والحمل على العناد غاية الغواية، ولو سلم عموم المنزلة بالإضافة إلى العلم، فلا يتناول الخلافة، والتصرف بطريق النيابة، لأنه شريك في النبوة، ولا يدل على بقائها، بعد موت المستخلف، وليس انتفاؤها عزلًا ونقصًا، بل عودًا إلى الكمال، وهو الاستقلال. وتصرف هارون لو بقي إنما يكون لنبوته. وقد انتفت في حق عليّ رضي الله عنه فكذا ما يبنى عليها).

---

(١) لفظ الحديث بتمامه: عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل» ثلاث مرات «فإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها، فإن تشاجروا فالسلطان ولي مَن لا وليّ له» أخرجه أبو داود في النكاح باب ١٩، والترمذي في النكاح باب ١٤، والدارمي في النكاح باب ١١، وأحمد في المسند ٦/ ١٦٦.

تمسك بما يدعون فيه التواتر من الأخبار، أما حديث الغدير فهو أنه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة ـ بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع. وكان يومًا صائفًا حتى إن الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر، وجمع الرحال، وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبًا معاشر المسلمين: ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: اللهم بلى. قال: فمن كنت مولاه، فعلي مولاه، اللهم والِ مَن والاه، وعاد مَن عاداه، وانصر مَن نصره، واخذل مَن خذله[1].

وهذا حديث متفق على صحته أورده عليّ رضي الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله، ولم ينكره أحد. ولفظ المولى قد يراد به المعتق، والمعتق، والحليف، والجار، وابن العم، والناصر، والأولى بالتصرف، قال الله تعالى: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ١٥]، أي أولى بكم ذكره أبو عبيدة وقال النبيّ ﷺ: أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن مولاها[2]. أي الأولى بها والمالك لتدبير أمرها، ومثله في الشعر كثير.

وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للأمر، والأولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن كثير من أئمة اللغة، والمراد أنه اسم لهذا المعنى، لا صفة، بمنزلة الأولى ليعترض بأنه ليس من صيغة اسم التفضيل، وأنه لما يستعمل استعماله، وينبغي أن يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث، ولأنه لا وجه للخمسة الأول، وهو ظاهر، ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه إلى البيان، وجمع الناس لأجله، سيما وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

ولا خفاء في أن الولاية بالناس، والتولي، والمالكية لتدبير أمرهم، والتصرف فيهم بمنزلة النبيّ ﷺ هو معنى الإمامة.

والجواب منع تواتر الخبر، فإن ذلك من مكابرات الشيعة، كيف وقد قدح في صحته كثير من أهل الحديث، ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم، والواقدي، وأكثر مَن رواه لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلًا على أن المراد بالمولى الأولى، وبعد

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه الترمذي في المناقب باب ١٩ وابن ماجة في المقدمة باب ١١، وأحمد في المسند ١/١١٨، ١١٩، ١٥٢، ٤/٢٨١، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٣، ٥/ ٣٧٠.

(٢) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

صحة الرواية فمؤخر الخبر ـ أعني قوله: اللهم والِ مَن والاه ـ يشعر بأن المراد بالمولى هو الناصر والمحب، بل مجرد احتمال ذلك كافٍ في دفع الاستدلال، وما ذكره من أن ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته، ليكون أبعد عن التخصيص الذي تحتمله أكثر العمومات وليكون أقوى دلالة، وأوفى بإفادة زيادة الشرف، حيث قرن بموالاة النبيّ ﷺ وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الإمامة، وبعد تسليم الدلالة على الإمامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الإجماع. ولو سلم، فغايته الدلالة على استحقاق الإمامة وثبوتها في المآل، لكن من أين يلزم نفي إمامة الأئمة قبله، وهذا قول بالموجب، وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم، وإذا تأملت فيما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم، لا لهم، لأنه لو كان مسوقًا لثبوت الإمامة، دالًا عليه، لما خفي على عظماء الصحابة، فلم يتركوا الاستدلال به، ولم يتوقفوا في أمر الإمامة. والقول بأن القوم تركوا الانقياد عنادًا، وعليّ رضي الله عنه ترك الاحتجاج تقية آية الغواية هو غاية الوقاحة.

وأما حديث المنزلة فهو قوله عليه السلام لعليّ رضي الله عنه: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبيّ بعدي»[1] وتقريره أن المنزلة اسم جنس أضيف فعم، كما إذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء، وإذا استثنى منها مرتبة النبوة، بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونها خليفة له ومتوليًا تدبير الأمر، ومتصرفًا في مصالح العامة ورئيسًا مفترض الطاعة لو عاش بعده. إذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام بوفاته. وإذا قد صرح بنفي النبوة، لم يكن ذلك إلا بطريق الإمامة.

والجواب منع التواتر، بل هو خبر واحد في مقابلة الإجماع؛ ومنع عموم المنازل، بل غاية الاسم المفرد المضاف إلى العلم الإطلاق. وربما يدعى كونه معهودًا معينًا كغلام زيد. وليس الاستثناء المذكور إخراجًا لبعض أفراد المنزلة، بمنزلة قولك: إلا النبوة. بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على أهل العربية، فلا يدل على العموم. كيف ومن منازله الأخوة في النسب، ولم يثبت لعلي، اللهم إلّا أن يقال: إنها بمنزلة المستثنى

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في فضائل أصحاب النبيّ ﷺ باب ٩، والترمذي في المناقب باب ٢٠، وابن ماجه في المقدمة باب ١١، وأحمد في المسند ١/ ١٧٠، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ٣/ ٣٢.

لظهور انتفائها، ولو سلم العموم، فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الإمامة، لأنه شريك له في النبوة، وقوله: ﴿ٱخْلُفْنِي﴾[1] [الأعراف: ١٤٢] ليس استخلافًا بل مبالغة وتأكيدًا في القيام بأمر القوم. ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت. وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلًا ولا نقصًا، بل ربما يكون عودًا إلى حالة أكمل، هي الاستقلال بالنبوة، والتبليغ من الله، ولو سلم، فتصرف هارون ونفاذ أمره لو بقي بعد موسى إنما يكون لنبوته. وقد انتفت النبوة في حق عليّ رضي الله تعالى عنه فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب عنها.

وأما الجواب بأن النبيّ ﷺ لما خرج إلى غزوة تبوك استخلف عليًا على المدينة، فأكثر أهل النفاق في ذلك. فقال علي: يا رسول الله، أتتركني مع الخوالف؟ فقال ﷺ: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبيّ بعدي[2]. وهذا لا يدل على خلافته بعده، كابن أم مكتوم[3] رضي الله عنه استخلفه على المدينة في كثير من غزواته، فربما يدفع بأن العبرة لعموم اللفظ، لا لخصوص السبب بل ربما يحتج بأن استخلافه على المدينة وعدم عزله منها، مع أنه لا قائل بالفصل، وأن الاحتياج إلى الخليفة بعد الوفاة أشد وأوكد منه حال الغيبة دل على كونه خليفة.

(قال: الرابع: النصوص الجلية مثل: سلموا عليه بإمرة المؤمنين[4]، أنت الخليفة من بعدي[5]، إنه إمام المتقين[6]، هذا خليفتي عليكم[7]، أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني (بكسر الدال)[8].

---

(١) الآية بتمامها: ﴿۞وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴿١٤٢﴾﴾ [الأعراف: ١٤٢].

(٢) تقدم الحديث مع تخريجه، انظر الصفحة السابقة.

(٣) ابن أم مكتوم: هو عمرو بن قيس بن زائدة بن الأصم صحابي شجاع، كان ضرير البصر، أسلم بمكة، وهاجر إلى المدينة بعد وقعة بدر، وكان يؤذن لرسول الله ﷺ في المدينة مع بلال، وكان رسول الله ﷺ يستخلفه على المدينة، يصلي بالناس في عامة غزواته وحضر حرب القادسية، ومعه راية سوداء وعليه درع سابغة، فقاتل وهو أعمى، ورجع بعدها إلى المدينة فتوفي فيها سنة ٢٣ هـ (انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد ٤/١٥٣، صفوة الصفوة ١/٢٣٧).

(٤) رواه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢/٢٢٢.

(٥) رواه ابن أبي عاصم في السنة ٢/٥٦٥، ٦٠٣.

(٦) لم أجد الحديث بهذا اللفظ في كتب الحديث التي بين يدي.

(٧) رواه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢/٢٢٢.

(٨) رواه الطبراني في المعجم الكبير ١٢/٤٢٠ بلفظ: «أنت أخي ووزيري تقضي ديني». ورُوي الحديث بلفظ: «أنت أخي ووارثي» رواه بهذا اللفظ ابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق ٦/٢٠٣، وابن كثير=

والجواب أنها آحاد في مقابلة الإجماع ولو صحت ودلت، لما خفيت على الصحابة ومَن بعدهم، سيما العترة الطاهرة).

هذه أخبار يدعون أنها نصوص جلية من النبيّ ﷺ على خلافة عليّ رضي الله تعالى عنه وهو قوله ﷺ مخاطبًا لأصحاب: «سلموا عليه بإمرة المؤمنين». الضمير لعليّ والإمرة (بالكسر) الإمارة من أمر الرجل، صار أميرًا. وقوله عليه السلام لعليّ رضي الله تعالى عنه: أنت الخليفة من بعدي. وقوله عليه السلام: إنه إمام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله ﷺ وقد أخذ بيد عليّ: هذا خليفتي عليكم. وقوله عليه السلام لعليّ رضي الله عنه: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني (بالكسر).

والجواب ما مر أنها أخبار آحاد في مقابلة الإجماع. وأنها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين، والمهرة المتقين من المحدثين، سيما على أولاده الطاهرين. ولو سلم فغايته إثبات خلافته، لا نفي خلافة الآخرين.

(قال: الخامس: القدح في إمامة الآخرين، أما إجمالًا فلظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى: ﴿وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤]. وعهد الإمامة لا يناله الظالم، لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]. وفساده ظاهر. وأما تفصيلًا فلأنه خالف أبو بكر رضي الله تعالى عنه كتاب الله في منه إرث النبيّ ﷺ بخبر رواه.

قلنا: قد يخص عام الكتاب بخبر الواحد القطعي الدلالة، سيما المسموع، من فم رسول الله ﷺ فإنه بمنزلة المتواتر، ومنع فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فدك مع أنها ادعت النحلة، وشهد عليّ وأم أيمن، وصدق لأزواج في ادعاء الحجرة من غير شاهد.

قلنا: لو سلم، فللحاكم أن يحكم بالمعلوم، ولا يحكم بقول المعصوم. وخالف رسول الله ﷺ حيث استخلف عمر وقد عزله النبيّ ﷺ عن أمر الصدقات.

قلنا: قد استخلف عندكم عليًا، وليس انقضاء التولية بالقضاء الشغل عزلًا، ولا مجرد فعل ما لم يفعله النبيّ ﷺ قدحًا ولم يكن عارفًا بالأحكام، حيث قطع يسار يد سارق، وتوقف في ميراث الجدة، ومعرفة الكلالة.

قلنا: لو سلم، فكم مر مثله للمجتهدين، وشك في استحقاقه حيث قال عند وفاته: ليت أني سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو؟ وكنا لا ننازعه أهله.

= في البداية والنهاية ٧/ ٢٢٤، وابن الجوزي في العلل المتناهية ١/ ٢١٥.

قلنا: لو صح، فلا يدل على الشك. بل على عدم النص، وعلى مبالغته في طلب الحق).

استدلال على إمامة عليّ رضي الله تعالى عنه بالقدح في إمامة الآخرين، وتقريره أنه لا نزاع في وجود إمام بعد النبيّ ﷺ وغير عليّ من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك. أما إجمالًا فلظلمهم لسبق كفرهم، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤]. والظالم لا يكون إمامًا لقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون مَن كان كافرًا ثم أسلم ظالمًا، ومنع كون المراد بالعهد هو الإمامة، وأما تفصيلًا فمما يقدح في إمامة أبي بكر رضي الله تعالى عنه أنه خالف كتاب الله تعالى في منع إرث النبيّ بخبر رواه وهو: نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة[1].

وتخصيص الكتاب إنما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد.

والجواب أن خبر الواحد، وإن كان ظني المتن قد يكون قطعي الدلالة، فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة، وإن كان قطعي المتن جمعًا بين الدليلين، وتمام تحقيق ذلك في أصول الفقه. على أن الخبر المسموع من فم رسول الله ﷺ إن لم يكن فوق المتواتر، فلا خفاء في كونه بمنزلته. فيجوز للسامع المجتهد أن يخصص به عام الكتاب. ومنها أنه منع فاطمة رضي الله تعالى عنها فدك وهي قرية بخيبر مع أنها ادعت أن النبيّ ﷺ قد نحلها إياها، ووهبها منها، وشهد بذلك عليّ رضي الله عنه، وأم أيمن، فلم يصدقهم، وصدق أزواج النبيّ ﷺ في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد. ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالإمام. ولهذا رد عمر بن عبد العزيز[2] من

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الخمس باب ١، وفضائل أصحاب النبيّ ﷺ باب ١٢، والمغازي باب ١٤، ٣٨، والنفقات باب ٣، والفرائض باب ٣، والاعتصام باب ٥، ومسلم في الجهاد حديث ٤٩ ـ ٥٢، ٥٤، ٥٦، وأبو داود في الإمارة باب ١٩، والترمذي في السير باب ٤٤، والنسائي في الفيء باب ٩، ١٦، ومالك في الكلام حديث ٢٧، وأحمد في المسند ١/٤، ٦، ٩، ١٠، ٢٥، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٦٠، ١٦٢، ١٦٤، ١٧٩، ١٩١، ٢٠٨، ٢/ ٤٦٣، ٦/١٤٥، ٢٦٢.

(٢) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي أبو حفص الخليفة الصالح، والملك العادل، وربما قيل له: خامس الخلفاء الراشدين تشبيهًا له بهم، وهو من خلفاء الدولة المروانية، ولد ونشأ بالمدينة عام ٦١ هـ، استوزره سليمان بن عبد الملك بالشام، وولي الخلافة بعهد من سليمان سنة ٩٩ هـ، توفي سنة ١٠١ هـ (انظر: فوات الوفيات ٢/ ١٠٥، تهذيب التهذيب ٧/ ٤٧٥، حلية الأولياء ٥/ ٢٥٣).

المروانية[1] فدك إلى أولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها.

والجواب أنه لو سلم صحة ما ذكر، فليس على الحاكم أن يحكم بشهادة رجل وامرأة وإن فرض عصمة المدعي، والشاهد، وله الحكم بما علمه يقينًا وإن لم يشهد به شاهد، ولعمري أن قصة فدك على ما يرويه الروافض من بين الشواهد على انهماكهم في الضلالة وافترائهم على الصحابة، وكونهم الغاية في الغواية، والنهاية في الوقاحة، حيث ظنوا بمثل أبي بكر وعمر أنهما أخذا حق سلالة النبوة ظلمًا لينتفع به الآخرون لا هما نفسهما، ولا مَن يتصل بهما، وبمثل عليّ رضي الله تعالى عنه أنه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة أيام خلافته، ولسائر الأصحاب أنهم سكتوا على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض. والمذكور في كتب التواريخ، أن فدك كانت على ما قرره أبو بكر رضي الله تعالى عنه إلى زمن معاوية، ثم أقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك، ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد، وكذا سليمان بن عبد الملك، فصارت كلها للوليد، ثم ردها عمر بن عبد العزيز أيام خلافته إلى ما كانت عليه، ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون إلى عامله على المدينة قثم بن جعفر أن يرد فدك إلى أولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها فدفعها إلى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ومحمد بن عبد الله بن زيد بن الحسين بن زيد ليقوما بها لأهلهما، وعد ذلك من تشيع المأمون، فلما استخلف المتوكل ردها إلى ما كانت عليه. ومنها أنه خالف رسول الله ﷺ في الاستخلاف، حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام، مع أنه أعرف بالمصالح والمفاسد وأوفر شفقة على الأمة، لم يستخلف أحدًا، بل عزل عمر بعدما ولاه أمر الصدقات. فاستخلافه وتوليته جميع أمور المسلمين مخالفة للرسول، وترك لما وجب من اتباعه.

والجواب أنا لا نسلم أنه لم يستخلف أحدًا بل استخلف إجماعًا. أما عندنا فأبا بكر، وأما عندكم فعليًا، ولا نسلم أنه عزل عمر، بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما إذا وليت أحدًا عملًا فأتمه، فلم يبق عاملًا. فإنه ليس من العزل في شيء. ولا نسلم أن مجرد فعل ما لم يفعله النبيّ ﷺ مخالفة له وترك لأتباعه. وإنما يكون ذلك إذا فعل ما نهي عنه أو ترك ما أمر به ولا نسلم أن هذا قادح في استحقاق الإمامة.

---

(١) المروانية: نسبة إلى مروان بن الحكم بن أبي العاص، أول ملك من بني الحكم بن أبي العاص، وإليه ينسب بنو مروان ودولتهم المروانية.

ومنها أنه لم يكن عارفًا بالأحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع، لا يمينه. وقال لجدة سألته عن إرثها: لا أجد لك شيئًا في كتاب الله، ولا سنّة نبيه. فأخبره المغيرة، ومحمد بن سلمة أن الرسول ﷺ أعطاها السدس، وقال: اعطوا الجدات السدس[1]. ولم يعرف الكلالة وهي مَن لا والد له ولا ولد. وكل وارث ليس بوالد ولا ولد.

والجواب بعد التسليم أن هذا لا يقدح في الاجتهاد، فكم مثله للمجتهدين.

ومنها أنه شك عند موته في استحقاقه الإمامة حيث قال: وددت أني سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو؟ وكنا لا ننازعه أهله.

والجواب أن هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك، بل على عدم النص، وإن إمامته كانت بالبيعة والاختيار، وأنه في طلب الحق بحيث يحاول أن لا يكتفي بذلك، بل يريد اتباع النص خاصة.

ومنها أن عمر مع كونه وليه وناصره قال: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله تعالى شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه[2]. يعني أنها كانت فجاءة، لا عن تدبر وابتناء على أصل.

والجواب أن المعنى كانت فجاءة وبغتة، وقي الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عندها. فمن عاد إلى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقتلوه، وكيف يتصور منه القدح في إمامة أبي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه، وفي انعقاد البيعة له، ومن صيرورته خليفة باستخلافه فلهم حكايات تجري مجرى ذلك أكثرها افتراءات. ومع ذلك فلها محامل وتأويلات، ولا تعارض ما ثبت المفهوم من الحكايات وتواتر الجماعة من المودات، وما أقبح بناء المذهب على الترهات والأحاديث المفتريات.

(قال: وأمر عمر رضي الله تعالى عنه برجم حامل، وأخرى مجنونة. ونهى عن المغالاة في الصداق.

---

(١) لفظ الحديث بتمامه: عن قبيصة بن ذؤيب قال: جاءت الجدّة أم الأم وأم الأب إلى أبي بكر فقالت: إن ابن ابني أو ابن ابنتي مات وقد أُخبرت أن لي في كتاب الله حقًّا، فقال أبو بكر: ما أجد لك في الكتاب من حق وما سمعت رسول الله ﷺ قضى لك بشيء وسأسأل الناس. قال: فشهد المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ أعطاها السدس، قال: ومَن سمع ذلك معك؟ قال: محمد بن مسلمة. قال: فأعطاها السدس. أخرجه الترمذي في الفرائض باب ١٠، وابن ماجه في الفرائض باب ٤، ومالك في الفرائض حديث ٤، ٥.

(٢) أخرجه البخاري في الحدود باب ٣١، وأحمد في المسند ١/ ٥٥.

قلنا: لو سلم، فليس بقادح. وشك في موت النبيّ ﷺ مع أن الكتاب ناطق به.

قلنا: لغاية القلق والحزن، أو لحمل الآية على أنه يموت بعد تمام الأمر. وتصرف في بيت المال والغنائم بغير الحق، ومنع أهل البيت خمسهم ومنع متعة النكاح، ومتعة الحج.

قلنا: اجتهاديات لا تقدح في الإمامة، ولو مع ظهور الخطأ، وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الإجماع على امتناع الاثنين.

قلنا: بطريق الاستقلال، لا للتشاور في تعيين الواحد منهم).

قدحوا في إمامة عمر بوجوه: منها أنه لم يكن عارفًا بالأحكام حتى أمر برجم امرأة حامل أقرت بالزنا، ورجم امرأة مجنونة زنت. فنهاه عليّ رضي الله تعالى عنه عن ذلك، فقال: لولا عليّ لهلك عمر. ونهى عن المغالاة في الصداق، فقامت إليه امرأة فقالت: ألم يقل الله تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء: ٢٠].

فقال: كلٌ أفقه من عمر حتى المخدرات.

والجواب بعد تسليم القصة، وعلمه بالحمل، والجنون، ونهيه على وجه التحريم أن الخطأ في مسألة وأكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الإمامة. والاعتراف بالنقصان هضم للنفس، ودليل على الكمال.

ومنها أنه لم يكن عالمًا بالقرآن حتى شك في موت النبيّ ﷺ ولم يسكن إليه حتى تلا عليه أبو بكر قوله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴿٣٠﴾﴾ [الزمر: ٣٠].

فقال: كأني لم أسمع هذه الآية.

فالجواب أن ذلك كان لتشوش البال، واضطراب الحال، والذهول عن جليات الأحوال، أو لأنه فهم من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣]، وقوله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥]، أنه يبقى إلى تمام هذه الأمور، وظهورها غاية الظهور. وفي قوله: «كأني لم أسمع» دلالة على أنه سمعها وعلمها، لكن ذهل عنها، أو حملها على معنى آخر، أي كأن لم أسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى، بل إنه يموت بعد تمام الأمور.

ومنها أنه تصرف في بيت المال بغير الحق، فأعطى أزواج النبيّ ﷺ منه مالًا كثيرًا، حتى رُوي أنه أعطى عائشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم، وافترض لنفسه منه

ثمانين ألف درهم. وكذا في أموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الأنصار، والعرب على العجم، ومنع أهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب.

والجواب أن مَن تتبع ما تواتر من أحواله، علم قطعًا أن حديث التصرف في الأموال محض افتراء. وأما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة، لأنه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها. وأما الخمس فقد كان لذوي القربى، وهم بنو هاشم، وبنو المطلب من أولاد عبد مناف بالنص والإجماع إلا أنه اجتهد فذهب إلى أن مناط الاستحقاق هو الفقر، فخصه بالفقراء منهم، أو إلى أنها من قبيل الأوساخ المحرمة على بني هاشم.

وبالجملة فهذه مسألة اجتهادية معروفة في كتب الفقه، لا تقدح في استحقاق الإمامة.

ومنها أنه منع متعة النكاح، وهو أن يقول لامرأة: أتمتع بك كذا مدة بكذا درهمًا أو: متعيني نفسك أيامًا بكذا، أو ما يؤدي هذا المعنى. وجوزها مالك والشيعة. وفي معناها النكاح إلى أجل معلوم وجوزه زفر[١] لازمًا.

ومتعة الحج، وهي أن يأتي مكة من على مسافة القصر منها محرمًا، فيعتمر في أشهر الحج، ويقيم حلالًا بمكة، وينشىء منها الحج عامه ذلك. وقد كان معترفًا بشرعية المتعتين في عهد النبيّ ﷺ على ما رُوي عنه أنه قال: ثلاث كن على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهي عنهن وأحرمهن، وهي متعة النساء، ومتعة الحج، وحي على خير العمل.

والجواب أن هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ إباحة متعة النساء بالآثار المشهورة إجماعًا من الصحابة على ما روى محمد ابن الحنفية عن عليّ رضي الله تعالى عنه أن منادي رسول الله نادى يوم خيبر: ألا إن الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة[٢].

---

(١) زفر: هو زفر بن الهذيل بن قيس بن سليم العنبري، أبو الهذيل البصري، من أصحاب الإمام أبي حنيفة، أصله من أصبهان، أقام بالبصرة وولي قضاءها وتوفي بها، وهو أحد العشرة الذين دوّنوا الكتب، جمع بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث فغلب عليه الرأي وهو قياس الحنفية، وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء الأثر تركنا الرأي، توفي سنة ١٥٨ هـ. من تصانيفه: «مجرد في الفروع»، «مقالات» (كشف الظنون ٥/ ٣٧٣، شذرات الذهب ١/ ٢٤٣).

(٢) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في المغازي باب ٣٨، والذبائح باب ٢٨، والنكاح باب ٣١، ومسلم في النكاح حديث ٢٥ ـ ٣٠، ٣٢، والصيد حديث ٢٣، والترمذي في النكاح باب ٢٨، والأطعمة باب ٦، والنسائي في النكاح باب ٧١، والصيد باب ٣١، وابن ماجه في النكاح باب ٤٤، والدارمي في الأضاحي باب ٢١، والنكاح باب ١٦، ومالك في النكاح حديث=

وقال جابر بن زيد: ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة. وبعضهم على أنه إنما تثبت إباحتها مؤقتة بثلاثة أيام. ومعنى أحرمهن: أحكم بحرمتهن، وأعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال: حرم المثلث الشافعي رضي الله تعالى عنه وأباحه أبو حنيفة رحمه الله تعالى.

ومنها أنه جعل الخلافة شورى بين ستة[1] مع الإجماع على أنه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من إثارة الفتنة.

والجواب أن ذلك حيث يكون كل منهما مستقلًا بالخلافة. فأما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأي فلا، لأن ذلك بمنزلة نصب إمام واحد كامل الرأي، وقد يقال: إن معنى جعل الإمامة شورى أن يتشاوروا فينصبوا واحدًا منهم، ولا يتجاوزهم الإمام، ولا يعبأ بتعيين غيرهم، وحينئذٍ لا إشكال. ومَن نظر بعين الإنصاف، وسمع ما اشتهر من عمر في الأطراف، علم جلالة محله عما تدعيه الأعداء، وبراءة ساحته عما يفتريه أهل البدع والأهواء وجزم بأنه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد. وأنه لو كان بعد النبيّ ﷺ نبي لكان عمر، ولو لم يبعث فينا نبيًا لبعث عمر. ولكن لا دواء لداء العناد. ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [غافر: ٣٣].

(قال: وولى عثمان من ظهر منه الفسق والفساد، وصرف بيت المال إلى أقاربه، وحمى لنفسه، وآذى ابن مسعود، وعمارًا، وأبا ذر، ورد طريد رسول الله ﷺ وأسقط القود عن ابن عمر، والحد عن الوليد بن عقبة، وخذله الصحابة حتى قتل، ولم يدفن إلا بعد ثلاث.

قلنا: بعض ذلك غير قادح في إمامته كفاسد ولاته. وبعضه افتراء، وبعضه اجتهاد. ورد الطريد كان بسماع لا يكفيهم ويكفيه. وترك النصرة والدفن بلا عذر لو صح فقدح فيهم لا فيه).

من مطاعنهم في عثمان رضي الله عنه أنه ولّى أمور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد، كالوليد بن عقبة وعبد الله بن أبي سرح ومروان بن الحكم، ومعاوية بن أبي سفيان، ومَن يجري مجراهم، وأنه صرف أموال بيت المال إلى أقاربه حتى نقل أنه صرف إلى أربعة نفر منهم أربعمائة ألف درهم، وأنه حمى لنفسه. وقد قال النبيّ ﷺ إنه لا

= ٤١، وأحمد في المسند ١/٧٩، ٣/٤٠٤، ٤٠٥.

(١) الستة هم: عثمان بن عفان، وعليّ بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبد الرحمٰن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص.

حمى إلا لله ولرسوله[١]. وعمر إنما حمى لإبل المسلمين العاجزين ولنحو نعم الصدق والجزية والضوال، لا لنفسه، وأنه أحرق مصحف ابن مسعود، وضربه حتى كسر ضلعين من أضلاعه، وضرب عمارًا حتى أصابه فتق، وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة، وأنه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله ﷺ وأنه أسقط القود عن عبد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان، والحد عن الوليد بن عقبة، وقد شرب الخمر. وأن الصحابة خذلوه حتى قتل، ولم يدفن إلا بعد ثلاثة أيام.

والجواب أن بعض هذه الأمور مما لا يقدح في إمامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد، إذ لا اطلاع له على السرائر، وإنما عليه الأخذ بالظاهر، والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر أيضًا، والمذهب أن الباغي ليس بفاسق. ولو سلم، فإنما ظهر ذلك في زمان إمامة عليّ رضي الله عنه. وبعضها افتراء محض، كصرف ذلك القدر من بيت المال إلى أقاربه، وأخذ الحمى لنفسه، وضرب الصحابة إلى الحد المذكور. وبعضها اجتهاديات مفوضة إلى رأي الإمام حسب ما يراه من المصلحة كالتأديب والتعزير، ودرء الحدود والقصاص بالشبهات والتأويلات. وبعضها كان بإذن النبيّ ﷺ كرد الحكم بن العاص على ما رُوي أنه ذكر ذلك لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما فقالا: إنك شاهد واحد. فلما آل الأمر إليه حكم بعلمه. وأما حديث خذلان الصحابة إياه وتركهم دفنه من غير عذر، فلو صح، كان قدحًا فيهم لا فيه. ونحن لا نظن بالمهاجرين والأنصار رضي الله عنهم عمومًا، وبعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه خصوصًا أن يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم، سيما مَن هو قانت آناء الليل ساجدًا وقائمًا، وعاكف طول النهار ذاكرًا وصائمًا، شرفه رسول الله بابنتيه، وبشره بالجنة، وأثنى عليه. فكيف يخذلونه، وقد كان من زمرتهم، وطول العمر في نصرتهم، وعلموا سابقته في الإسلام، وخاتمته إلى دار السلام. لكنه لم يأذن لهم في المحاربة، ولم يرض بما حاولوا من المدافعة، تحاميًا عن إراقة الدماء، ورضًا بسابق القضاء. ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه مقدورًا وكان أمر الله قدرًا مقدورًا.

(قال: خاتمة: ثم إن أبا بكر رضي الله عنه أمّر عمر، وفوّض الأمر إليه، واجتمعت الأمة عليه، فقهر العباد، وعمر البلاد، وحين استشهد جعل الأمر شورى بين ستة هم خير العباد، فوقع الاتفاق على عثمان، فجمع القرآن، وقمع العدوان، ثم خرج عليه أهل

---

(١) أخرجه البخاري في الجهاد باب ١٤٦، والمساقاة باب ١١، وأحمد في المسند ٤/٣٨، ٧١، ٧٣.

الطغيان، فاستسلم حتى كان ما كان، واجتمع أهل الحل والعقد على مبايعة عليّ ومتابعته ولم يكن هيجان الفتن لاختلاف في خلافته، ثم آل الأمر إلى الحسن[1] رضي الله تعالى عنه بعد ستة أشهر من بيعته سلمه لمعاوية حقنًا للدماء وإبقاء على الذماء، وإطفاء للنائرة الثائرة بين الدهماء، على ما أخبر به خير الأنبياء، فصار الملك إليه، وانقضت الإمامة... وهلم جرا إلى أن قامت القيامة).

مرض أبو بكر رضي الله عنه مرضه الذي توفي فيه في جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة من الهجرة بعدما انقضت من خلافته سنتان وأربعة أشهر، أو ستة أشهر، فتشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر، وقال لعثمان رضي الله عنه: اكتب: بسم الله الرحمٰن الرحيم هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا، خارجًا عنها وأول عهده بالآخرة، داخلًا فيها، حين يؤمن الكافر، ويوقن الفاجر، ويصدق الكاذب، إني استخلف عمر بن الخطاب، فإن عدل فذاك ظني به ورأيي فيه، وإن بدل وجار فلكل امرىء ما اكتسب، والخير أردت، ولا أعلم الغيب، ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ١٢٧]، وعرضت الصحيفة على جملة الصحابة فبايعوا لمن فيها، حتى مرّت بعليّ رضي الله عنه فقال: بايعنا لمن فيها وإن كان عمر فانعقدت له الإمامة بنص الإمام الحق، وإجماع أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار، فقام عشر سنين ونصفًا، يأمر بالعدل والسياسة، ونظم قوانين الرياسة، وتقوية الضعفاء وقهر الأعداء، واستئصال الأقوياء الأغوياء وإعلاء لواء الإسلام، وتنفيذ الشرائع والأحكام، بحيث صار ذلك كالأمثال في الأمصار وطار كالأمطار في الأقطار.

واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد أبي لؤلؤة، غلام للمغيرة بن شعبة، طعنه وهو في الصلاة، وحين علم بالموت قال: ما أجد أحدًا أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ فسمي عليًا، وعثمان، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمٰن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص. وجعل الخلافة شورى بينهم، فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه فقال الزبير: قد جعلت

---

(١) الحسن: هو الحسن بن عليّ بن أبي طالب الهاشمي القرشي، أبو محمد، خامس الخلفاء الراشدين وآخرهم، وثاني الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، ولد في المدينة المنوّرة سنة ٣ هـ، وأمه فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ، وهو أكبر أولادها، كان عاقلًا حليمًا بايعه أهل العراق بعد مقتل الإمام عليّ بن أبي طالب سنة ٤٠ هـ، وأشاروا عليه بالمسير إلى الشام لمحاربة معاوية بن أبي سفيان ولكنه آثر الصلح، وتخلّى عن الخلافة له سنة ٤١ هـ، وسمي هذا العام عام الجماعة، توفي سنة ٥٠ هـ. (انظر: تهذيب التهذيب ٢/٢٩٥، الإصابة ١/٣٢٨).

أمري إلى عليّ. وقال طلحة: قد جعلت أمري إلى عثمان. وقال سعد: قد جعلت أمري إلى عبد الرحمـٰن بن عوف. ثم جعلوا الاختيار إلى عبد الرحمـٰن بن عوف، فأخذ بيد عليّ رضي الله تعالى عنه وقال: تبايعني على كتاب الله وسنّة رسول الله وسيرة الشيخين. فقال: على كتاب الله، وسنّة رسول الله، وأجتهد برأيي. ثم قال مثل ذلك لعثمان فأجابه إلى ما دعاه، وكرر عليهما ثلاث مرات، فأجابا بالجواب الأول، فبايع عثمان وبايعه الناس، ورضوا بإمامته. وقول عليّ رضي الله تعالى عنه: «وأجتهد برأيي» ليس خلافًا منه في إمامة الشيخين بل ذهابًا إلى أنه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر، بل عليه اتباع اجتهاده، وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمـٰن أنه يجوز إذا كان الآخر أعلم وأبصر بوجوه المقاييس.

ثم خرج على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع وأوباش من كل أوب، وأرذال من خزاعة، ليس فيهم أحد من كبار الصحابة وأهل العلم ومَن يعتد به من أوساط الناس. فقتلوه ظلمًا وعدوانًا في ذي الحجة سنة خمس وثلاثين. ولو استحق القتل أو الخلع لما ترك أكابر الصحابة ومَن بقي من أهل الشورى، ومن المبشرين بالجنة ذلك إلى جمع من الأوباش والأرذال ومَن لا سابقة له في الإسلام، ولا علم بشيء من أمور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلاثة أيام على عليّ رضي الله تعالى عنه والتمسوا منه القيام بأمر الخلافة لكونه أولى الناس بذلك. وأفضلهم في ذلك الزمان، فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة، وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت، وأبي الهيثم بن التيهان، ومحمد بن مسلم، وعمار، وأبي موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس وغيرهم. وكذا طلحة والزبير، وقد صحت توبتهما عن مخالفته، وكذا بايعه عبد الله بن عمر، وسعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة، إلا أنهم استعفوا عن القتال مع أهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الأحاديث.

وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة، واتفاق أهل الحل والعقد. وقد دلت عليه أحاديث كقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»[1].

وقوله عليه السلام لعليّ رضي الله تعالى عنه: «إنك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين»[2].

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه.

(٢) رواه الحاكم في المستدرك ٣/١٣٩، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢/٢١٠.

وقوله عليه السلام لعمار: «تقتلك الفئة الباغية»[١]. وقد قتل يوم صفين تحت راية عليّ رضي الله تعالى عنه. ومن المتكلمين مَن يدعي الإجماع على خلافته لأنه انعقد لإجماع زمان الشورى. على أن الخلافة لعثمان أو عليّ. وهو إجماع على أنه لولا عثمان فهي لعليّ. فحين خرج عثمان من البين بالقتل، بقي لعليّ بالإجماع.

قال إمام الحرمين[٢]: لا اكتراث بقول مَن قال: لا إجماع على إمامة عليّ رضي الله تعالى عنه فإن الإمامة لم تجحد له، وإنما هاجت الفتن لأمور أخر.

(قال: وأما الشيعة فيزعمون أن الإمام بعد النبيّ ﷺ عليّ كرّم الله وجهه ثم الحسن، ثم الحسين، ثم عليّ زين العابدين، ثم محمد الباقر، ثم جعفر الصادق، ثم موسى الكاظم، ثم عليّ الرضا، ثم محمد الجواد، ثم عليّ الزكي، ثم الحسن العسكري، ثم محمد المنتظر المهدي. وأنه تواتر نص كل على مَن بعده وأن النبيّ ﷺ قال للحسين: ابني هذا إمام ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم. ونحن لا نزيد على التعجب).

يعني أن الإمامية يزعمون أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ عليّ، ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون أنه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على مَن بعده، ويروون عن النبيّ أنه قال للحسين رضي الله عنه: ابني هذا، إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم. ويتمسكون تارة بأنه يجب في الإمام العصمة والأفضلية، ولا يوجدان فيمن سواهم. والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التي لا أثر لها في القرون السابقة من أسلافهم، ولا رواية عن العترة الطاهرة، ومَن يوثق بهم من الرواة المحدثين. وأنه كيف يأتي من زيد بن عليّ رضي الله عنه مع جلالة قدره دعوى لخلافة؟ وكيف لم تبلغه هذه المتواترات بعد مائة وقد بلغت آحاد الروافض بعد سبعمائة؟ ثم لسائر فرق الشيعة في باب الإمامة اختلافات لا تحصى ذكر الإمام في المحصل نبذًا منها.

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الصلاة باب ٦٣، ومسلم في الفتن حديث ٧٠، ٧٢، ٧٣، والترمذي في المناقب باب ٣٤، وأحمد في المسند ٢/ ١٦١، ١٦٤، ٢٠٦، ٣/ ٥، ٢٢، ٢٨، ٩١، ٤/ ١٩٧، ١٩٩، ٥/ ٢١٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٦/ ٢٨٩، ٣٠٠، ٣١١، ٣١٥.

(٢) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

[المبحث السادس]

[الأفضلية بين الخلفاء الراشدين]

(قال: المبحث السادس[١]: الأفضلية عندنا بترتيب الخلافة مع تردد فيما بين عثمان وعليّ رضي الله عنهما. وعند الشيعة وجمهور المعتزلة الأفضل علي. لنا إجمالًا أن اتفاق أكثر العلماء على ذلك يقضي بوجود دليل لهم. وتفصيلًا قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾﴾ [الليل: ١٧، ١٨]. نزلت في أبي بكر. والأتقى أكرم وأفضل.

وقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[٢]، فقد أمر علي بالاقتداء بهما. وقوله ﷺ: «هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين»[٣]. وقوله ﷺ: «خير أمتي أبو بكر ثم عمر»[٤]. وقوله عليه السلام: «ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر»[٥]، وفيها كثرة. وقال عليه السلام: «لو كان من بعدي نبي لكان عمر»[٦]. وقال: «عثمان أخي ورفيقي في الجنة»[٧].

وقال: «ألَا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء»[٨] وقد ثبت القول بهذا عن عليّ وابن عمر وابن الحنفية ودلّ عليه ما تواتر من آثارهم وأخبارهم ومساعيهم في

---

(١) انظر شرح المواقف ٨/٣٩٧ ـ ٤٠٥: المقصد الخامس: الأفضل بعد رسول الله ﷺ.

(٢) أخرجه الترمذي في المناقب باب ١٦، ٣٧، وابن ماجه في المقدمة باب ١١، وأحمد في المسند ٥/٣٨٢، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٢.

(٣) أخرجه الترمذي في المناقب باب ١٦، وابن ماجه في المقدمة باب ١١، وأحمد في المسند ١/ ٨٠.

(٤) رواه المتقي الهندي في كنز العمال ٣٢٦٦٣، ٣٦١١٥.

(٥) رُوي الحديث بلفظ: «ما طلعت الشمس على رجل خير من عمر»، أخرجه الترمذي في المناقب باب ١٧، ورواه أيضًا ابن أبي عاصم في السنة ٢/ ٥٨٦، والحاكم في المستدرك ٣/ ٩٠، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٦٠٣٧، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٢٧٣٩، ٣٦٠٨٩، والعقيلي في الضعفاء ٣/ ٤، والذهبي في ميزان الاعتدال ٤٢٩٤، وابن حجر في لسان الميزان ٣/ ٧٤٢.

(٦) أخرجه أحمد في المسند ٤/ ١٥٤.

(٧) رواه الهيثمي في مجمع الزوائد ٩/ ٨٨، وابن أبي عاصم في السنة ٢/ ٦١٩، ٦٢٠، وابن أبي شيبة في المصنف ١٢/ ٤٢، والألباني في السلسلة الصحيحة ١٤٣٥، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٢٨٠٤، ٣٢٨١٣، وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق ٦/ ١٠٢، وابن الجوزي في العلل المتناهية ١/ ١٩٩.

(٨) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة حديث ٢٦، وأحمد في المسند ١/ ٧١، ٦/ ٦٢، ١٥٥، ٢٨٨.

الإسلام، ومَن تألف القلوب وتتابع الفتوح، وقهر أهل الردة وكسر فارس والروم ومَن فتح الشرق، وقمع دولة العجم، وترتيب الأمور، وإفاضته العدل، وتقوية الضعفاء، ومن فتح البلاد وإعلاء كلمة الله، وجمع الناس على مصحف واحد، وتجهيز الجيوش، وإنفاق الأموال في نصرة الدين، ونحو ذلك).

لمّا ذهب معظم أهل السنّة، وكثير من الفرق على أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر إلا إذا كان في نصبه مرج وهيجان فتن احتاجوا إلى بحث الأفضلية، فقال أهل السنّة: الأفضل أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ. وقد مال البعض منهم إلى تفضيل عليّ رضي الله عنه على عثمان، والبعض إلى التوقف فيما بينهما.

قال إمام الحرمين[١]: مسألة امتناع إمامة المفضول ليست بقطعية، ثم لا قاطع شاهد من العقل على تفضيل بعض الأئمة على البعض. والأخبار الواردة على فضائلهم متعارضة، لكن الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل، ثم عمر. ثم يتعارض الظنون في عثمان وعليّ رضي الله عنهما. وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة إلى أن الأفضل بعد رسول الله ﷺ عليّ رضي الله عنه. لنا إجمالاً أن جمهور عظماء الملة وعلماء الأمة أطبقوا على ذلك، وحسن الظن بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوه بدلائل وأمارات لما أطبقوا عليه. وتفصيلاً الكتاب، والسنّة، والأثر، والأمارات.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾﴾ [الليل: ١٧ ـ ١٩].

فالجمهور على أنها نزلت في أبي بكر رضي الله تعالى عنه والأتقى أكرم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

ولا يعني بالأفضل إلا الأكرم، وليس المراد به عليًا، لأن للنبيّ ﷺ عنده نعمة تجزي، وهي نعمة التربية.

وأما السنّة فقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[٢]. دخل في الخطاب عليّ رضي الله عنه فيكون مأمورًا بالاقتداء ولا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء، سيما عند الشيعة.

---

(١) إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، تقدمت ترجمته.

(٢) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

وقوله ﷺ لأبي بكر وعمر: «هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين»[(١)]. وقوله عليه السلام: «خير أمتي أبو بكر ثم عمر»[(٢)]. وقوله عليه السلام: «ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه عنده»[(٣)]. وقوله ﷺ: «لو كنت متخذًا خليلًا دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلًا، ولكن هو شريك في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار، وخليفتي في أمتي»[(٤)]. وقوله ﷺ: «وأين مثل أبي بكر، كذبني الناس وصدقني، وآمن بي وزوّجني ابنته، وجهّز لي بماله، واساني بنفسه، وجاهد معي ساعة الخوف»[(٥)]. وقوله ﷺ لأبي الدرداء حين كان يمشي أمام أبي بكر: «أتمشي أمام مَن هو خير منك؟ والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر»[(٦)].

ومثل هذا الكلام وإن كان ظاهره نفي أفضلية الغير، لكن إنما يساق لإثبات أفضلية المذكور. ولهذا أفاد أن أبا بكر أفضل من أبي الد، داء. والسر في ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو التفاضيل دون التساوي، فإذا نفى أفضلية أحدهما لآخر، ثبت أفضلية الآخر، وبمثل هذا ينحل الإشكال المشهور على قوله ﷺ: «مَن قال حين يصبح وحين يمسي: «سبحان الله وبحمده» مائة مرة لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه»[(٧)] لأنه في معنى أن مَن قال ذلك فقد أتى بأفضل مما جاء به كل أحد إلا أحدًا قال مثل ذلك أو زاد عليه. فالاستثناء بظاهره من النفي، وبالتحقيق من الإثبات.

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه. (٢) تقدم الحديث مع تخريجه.

(٣) رُوي الحديث بلفظ: «لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره» أخرجه الترمذي في المناقب باب ١٦، ورواه أيضًا التبريزي في مشكاة المصابيح ٦٠٢٠، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٢٥٦٧، وابن عدي في الكامل في الضعفاء ١/ ١٧٠، ٥/ ١٨٨١، وابن الجوزي في العلل المتناهية ١/ ١٨٨.

(٤) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الصلاة باب ٨٠، ومناقب الأنصار باب ٤٥، وفضائل الصحابة باب ٣، ٥، والفرائض باب ٩، ومسلم في المساجد حديث ٢٨، وفضائل الصحابة حديث ٢ ـ ٧، والترمذي في المناقب باب ١٤، ١٥، ١٦، وابن ماجه في المقدمة باب ١١، والدارمي في الفرائض باب ١١، وأحمد في المسند ١/ ٢٧٠، ٣٥٩، ٣/ ١٨، ٤٧٨، ٤/ ٤، ٥/ ٢١٢.

(٥) أخرجه البخاري في فضائل أصحاب النبيّ ﷺ باب ٥، بلفظ: «إن الله بعثني إليكم فقلتم: كذبت، وقال أبو بكر: صدق، وواساني بنفسه وماله، فهل أنتم تاركوا لي صاحبي؟».

(٦) رواه أبو نعيم الأصبهاني في حلية الأولياء ٣/ ٣٢٥، وفضائل الصحابة ١٣٥، ١٣٧، ٦٦٢، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٢٦٢٠، ٣٢٦٢١. وابن حبان في المجروحين ١/ ١٧.

(٧) أخرجه الترمذي في الدعوات باب ٦٠.

وعن عمرو بن العاص، قلت لرسول الله ﷺ: أي الناس أحب إليك؟ قال: «عائشة». قلت: من الرجال؟ قال: «أبوها». قلت: ثم مَن؟ قال: «عمر»[١].

وقال النبيّ ﷺ: «لو كان بعدي نبيّ لكان عمر»[٢].

وعن عبد الله بن حنطب أن النبيّ ﷺ رأى أبا بكر وعمر فقال: «هذان السمع والبصر»[٣].

وأما الأثر، فعن ابن عمر، كنا نقول ورسول الله حي: أفضل أمة النبيّ ﷺ بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان[٤].

وعن محمد ابن الحنفية، قلت لأبي: أي الناس خير بعد النبيّ ﷺ قال: أبو بكر. قلت: ثم مَن؟ قال: عمر. وخشيت أن أقول. ثم مَن، فيقول عثمان. فقلت: ثم أنت، قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين. وعن عليّ رضي الله عنه: خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر[٥]، ثم الله أعلم.

وعنه رضي الله عنه لما قيل له: ما توصي؟ قال: ما أوصى رسول الله ﷺ حتى أوصى. ولكن إن أراد الله بالناس خيرًا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم.

وأما الأمارات فما تواتر في أيام أبي بكر من اجتماع الكلمة، وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر أهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك، وإجلاء الروم عن الشام وأطرافها، وطرد فارس عن حدود السواد، وأطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور أموالهم، وانتظام أحوالهم. وفي أيام عمر من فتح جانب المشرق إلى أقصى خراسان، وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان، الثابت الأركان. ومن ترتيب الأمور، وسياسة الجمهور، وإفاضة العدل، وتقوية الضعفاء، ومن إعراضه من متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها. وفي أيام عثمان من فتح البلاد، وإعلاء لواء الإسلام، وجمع الناس

---

(١) أخرجه البخاري في فضائل أصحاب النبيّ ﷺ باب ٥.

(٢) تقدم الحديث مع تخريجه.

(٣) أخرجه الترمذي في المناقب باب ١٦، والحاكم في المستدرك ٣/ ٦٩، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٢٦٥٣، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٦٠٥٥، والألباني في الأحاديث الصحيحة ٨١٤، وابن أبي حاتم الرازي في علل الحديث ٢٦٦٧.

(٤) أخرجه أبو داود في السنّة باب ٧، والطبراني في المعجم الكبير ١٢/ ٢٨٥، وابن حجر في فتح الباري ٧/ ١٦، وعلي القاري في الأسرار المرفوعة ١١٩.

(٥) رواه ابن كثير في البداية والنهاية ١٠/ ٢٧٧.

على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى، وتجهيز جيوش المسلمين، والإنفاق في نصرة الدين، والمهاجرة هجرتين، وكونه ختنًا للنبيّ ﷺ على ابنتين، والاستحياء من أدنى شين، وتشرفه بقوله عليه السلام: عثمان أخي ورفيقي في الجنة[١]، وقوله ﷺ: ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء[٢]. وقوله ﷺ: إنه رجل يدخل الجنة بغير حساب[٣].

(قال: تمسكت الشيعة بقوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١]، أراد عليًا. وقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣]، وعليّ رضي الله عنه منهم. وقوله تعالى: ﴿وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤]، وهو عليّ. وبقوله ﷺ: مَن أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته، فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب[٤]. وقوله: أقضاكم عليّ[٥]. وقوله: اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير، فجاء عليّ[٦]. وقوله: أنت مني بمنزلة هارون من موسى[٧]... إلى غير ذلك. وبأنه أعلم حتى استند رؤساء العلوم إليه، وأخبر بذلك في خبر الوسادة، وأشهد على ما يشهد به غزواته، حتى قال النبيّ ﷺ: «لضربة علي خير من عبادة الثقلين» وأزهد حتى طلق الدنيا بكليتها، وأكثر عبادة وسخاوة، وأشرف خلقًا وطلاقة، وأفصح لسانًا، وأسبق إسلامًا.

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه. (٢) تقدم الحديث مع تخريجه.

(٣) لم أجد الحديث في كتب الحديث والسنن التي بين يدي.

(٤) رواه ابن الجوزي في الموضوعات ١/ ٣٧٠، والسيوطي في اللآلىء المصنوعة ١/ ١٨٤، وابن كثير في البداية والنهاية ٧/ ٣٥٧.

(٥) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٢ باب ٧، وابن ماجه في المقدمة باب ١١، وأحمد في المسند ٥/ ١١٣، وابن حجر في فتح الباري ١٠/ ٥٩٠، والعجلوني في كشف الخفاء ١/ ١٨٤.

(٦) أخرجه الترمذي في المناقب باب ٢٠، والطبراني في المعجم الكبير ١/ ٢٢٦، ٧/ ٩٦، ١٠/ ٣٤٣، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٩/ ٣٦٩، والذهبي في ميزان الاعتدال ٢٢٨٠، ٢٦٣٣، ٧٦٧١، ٨٥٠٦، وابن حجر في لسان الميزان ١/ ٧١، ٨٥، والفتني في تذكرة الموضوعات ٩٥، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٦٠٨٥، والحاكم في المستدرك ٣/ ١٣٠، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٦٥٠٥، ٣٩٦٤، والبخاري في التاريخ الكبير ١/ ٣٥٨، ٢/ ٣، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار ٢/ ٢٦٩، والهيثمي في مجمع الزوائد ٩/ ١٢٦، والسهمي في تاريخ جرجان ١٧٦، وابن الجوزي في العلل المتناهية ١/ ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣١، وابن كثير في البداية والنهاية ٧/ ١٥٢، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٤، والعقيلي في الضعفاء ١/ ٤٦، ٤/ ٨٣، ١٨٩.

(٧) تقدم الحديث مع تخريجه في هذا الجزء.

والجواب أن الكلام في الأفضلية بمعنى الكرامة عند الله، وكثرة الثواب، وقد شهد في ذلك عامة المسلمين، واعترف عليّ رضي الله عنه به. وعارض ما ذكرتم ما ذكرنا، مع أن فيه مواضع بحث لا تخفى، سيما حديث سبق الإسلام والسيف في إعلاء الأعلام).

القائلون بأفضلية عليّ رضي الله عنه تمسكوا بالكتاب والسنّة والمعقول.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ...﴾ [آل عمران: ٦١] الآية.

عنى بأنفسنا عليًا رضي الله تعالى عنه وإن كان صيغة جمع، لأنه ﷺ دعا وفد نجران إلى المباهلة، وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعليّ، وهو يقول لهم: إذا أنا دعوت فأمنوا، ولم يخرج معه من بني عمه غير عليّ رضي الله عنه ولا شك أن مَن كان بمنزلة نفس النبيّ ﷺ كان أفضل.

وقوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣].

قال سعيد بن جبير: لما نزلت هذه الآية، قالوا: يا رسول الله، مَن هؤلاء الذين تودّهم؟ قال: علي وفاطمة وولداها. ولا يخفى أن مَن وجبت محبته بحكم نص الكتاب كان أفضل. وكذا مَن ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين، وذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤].

فعن ابن عباس رضي الله عنه أن المراد به عليّ.

وأما السنّة، فقوله عليه السلام: «مَن أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب»[1] ولا خفاء في أن مَن ساوى هؤلاء الأنبياء في هذه الكمالات كان أفضل. وقوله ﷺ: «أقضاكم علي»[2] والأقضى أكمل وأعلم. وقوله ﷺ: «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير» فجاءه عليّ فأكل معه[3]. والأحب إلى الله أكثر ثوابًا، وهو معنى الأفضل. وبقوله عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»[4] ولم يكن عند موسى أفضل من هارون. وقوله عليه السلام: «مَن كنت مولاه

(١) تقدم الحديث مع تخريجه.
(٢) تقدم الحديث مع تخريجه، انظر الصفحة السابقة.
(٣) تقدم الحديث مع تخريجه.
(٤) تقدم الحديث مع تخريجه.

فعليّ مولاه»[1] الحديث. وقوله ﷺ يوم خيبر: «لأعطين هذه الراية غدًا رجلًا يفتح الله على يديه، يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله»، فلما أصبح الناس، غدوا على رسول الله كلهم يرجون أن يعطاها. «فقال أين عليّ بن أبي طالب»؟ قالوا: هو يا رسول الله يشتكي عينيه. قال: «فأرسلوا إليه». فأُتِيَ به، فبصق رسول الله ﷺ فيهما فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية[2]. وقوله ﷺ: «أنا دار الحكمة، وعليّ بابها»[3]. وقوله ﷺ لعليّ: «أنت أخي في الدنيا والآخرة»، وذلك حين آخى رسول الله ﷺ بين أصحابه فجاء عليّ تدمع عيناه فقال: آخيت بين أصحابك ولم تواخ بيني وبين أحد[4]. وقوله ﷺ: «المبارزة عليّ وعمرو بن عبد ود أفضل من عمل أمتي إلى يوم القيامة»[5].

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد باب ١٠٢، ١٢١، ١٤٣، وفضائل الصحابة باب ٩، والترمذي في المناقب باب ٢٠.

(٣) أخرجه الترمذي في المناقب باب ٢٠، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٦٠٨٧، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٦/ ٢٤٤، وابن المبارك في الزهد ٣١٤، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٢٨٨٩، ٣٦٤٦٢، والسيوطي في الحاوي للفتاوى ٢/ ٢٠٩. وأبو نعيم في حلية الأولياء ١/ ٦٤، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار ٢/ ١٨٨، وابن كثير في البداية والنهاية ٧/ ٣٥٩، والسيوطي في اللآلىء المصنوعة ١/ ١٧٠، والشوكاني في الفوائد المجموعة ٣٤٨، وابن عراق في تنزيه الشريعة ١/ ٣٧٧، وابن الجوزي في الموضوعات. ورُوي الحديث بلفظ: «أنا دار العلم وعلي بابها» رواه الذهبي في ميزان الاعتدال ٣٨٦٠، ٨٠٠٢، وابن حبان في المجروحين ٢/ ٩٤، والفتني في تذكرة الموضوعات ٩٥، ٩٦. ورُوي الحديث بلفظ: «أنا مدينة العلم وعلي بابها» رواه الحاكم في المستدرك ٣/ ١٢٦، والسيوطي في الحاوي في الفتاوى ٢/ ١١٧، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٦/ ٢٤٤. وعلي القاري في الأسرار المرفوعة ١١٨، والفتني في تذكرة الموضوعات ٩٥، وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق ٣/ ٣٨، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار ٢/ ١٨٨، والهيثمي في مجمع الزوائد ٩/ ١١٤، والقرطبي في تفسيره ٩/ ٣٣٦، والسهمي في تاريخ جرجان ٦٥، والسيوطي في اللآلىء المصنوعة ١/ ١٧٠، ١٧٣، ١٧٤، والذهبي في ميزان الاعتدال ٤٢٩، ١٥٢٥، ٣٢٤٣، ٣٦٢١، ٥٥٢٣، ٦٠٥٥، وابن حجر في لسان الميزان ١/ ٥١٣، ٥٧٤، ٦٢٠، ١٣١٦، ١٣٤٢، ٣/ ١٤٥، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٢٩٧٨، ٣٢٩٧٩، ٣٢٩٨٠، ٣٦٤٦٣، وابن عدي في الكامل في الضعفاء ١/ ١٩٣، ١٩٥، ٣/ ١٢٤٧، والعقيلي في الضعفاء ٣/ ١٥٠، والسيوطي في الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة ٢٣، وابن القيسراني في تذكرة الموضوعات ٣١٠، والطبراني في المعجم الكبير ١١/ ٦٦، وابن كثير في البداية والنهاية ٧/ ٣٥٩، وابن الجوزي في الموضوعات ١/ ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣.

(٤) أخرجه الترمذي في المناقب باب ٢٠.

(٥) رواه الحاكم في المستدرك ٣/ ١٩٤، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ١٣/ ١٩، والألباني في السلسلة الضعيفة ٤٠٠، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٣٠٣٥.

وقوله ﷺ لعلي: «أنت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة ومَن أحبك فقد أحبني وحبيبي حبيب الله. ومَن أبغضك فقد أبغضني ومَن أبغضني فقد أبغض الله. فالويل لمن أبغضك بعدي»[(١)].

وأما المعقول فهو أنه أعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه، وشدة ملازمته للنبيّ ﷺ واستفادته منه. وقد قال النبيّ ﷺ حين نزل قوله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٢]: «اللهم اجعلها أذن عليّ». قال عليّ: ما نسيت بعد ذلك شيئًا[(٢)]. وقال: علمني رسول الله ﷺ ألف باب من العلم فانفتح لي من كل باب ألف باب[(٣)]. ولهذا رجعت الصحابة إليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم إليه كالمعتزلة والأشاعرة في علم الأصول، والمفسرين في علم التفسير، فإن رئيسهم ابن عباس تلميذ له.

والمشايخ في علم السر وتصفية الباطن، فإن المرجع فيه إلى العترة الطاهرة. وعلم النحو إنما ظهر منه. وبهذا قال: لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم. والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل، أو نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، وفي أي شيء نزلت.

وأيضًا هو أشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله، وحسن إقدامه في الغزوات، وهي مشهورة غنية عن البيان، ولهذا قال النبيّ ﷺ: «لا فتى إلا عليّ، ولا سيف إلا ذو الفقار»[(٤)]. وقال ﷺ يوم الأحزاب: «لضربة عليّ خير من عبادة الثقلين»[(٥)].

وأيضًا هو أزهدهم لما تواتر من إعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع أبواب الدنيا عليه. ولهذا قال: يا دنيا إليك عني، إليّ تعرضت أم إليّ تشوقت، لا حان حينك، هيهات غري غيري، لا حاجة لي فيك، فقد طلقتك ثلاثًا لا رجعة فيها، فعيشك قصير، وحظك يسير، وأملك حقير. وقال: والله لدنياكم هذه أهون في عيني

---

(١) رواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٤/٤٨، والذهبي في ميزان الاعتدال ٥٠٤٤، وابن عراق في تنزيه الشريعة ١/٣٩٨، وابن عدي في الكامل في الضعفاء ١/١٩٥، ١٩٦، وابن كثير في البداية والنهاية ٧/٣٥٦، وابن الجوزي في العلل المتناهية ٢/٢١٨.

(٢) الحديث لم أجده في كتب الصحاح والسنن وكتب الحديث التي بين يدي.

(٣) الحديث لم أجده في كتب الصحاح والسنن وكتب الحديث التي بين يدي.

(٤) رواه علي القاري في الأسرار المرفوعة ٣٨٤.

(٥) الحديث لم أجده في كتب الصحاح والسنن وكتب الحديث التي بين يدي.

من عراق خنزير في يد مجذوم. وقال: والله لنعيم دنياكم هذه أهون عندي من عيطة عنز.

وأيضًا هو أكثرهم عبادة حتى رُوي أن جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده.

وأكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي أهل بيته: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨﴾ [الإنسان: ٨].

وأشرفهم خلقًا وطلاقة وجه، حتى نسب إلى الدعابة، وأحلمهم حتى ترك ابن ملجم في دياره وجواره يعطيه العطاء، مع علمه بحاله، وعفا عن مروان حين أخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له، وقوله فيه: سيلقى الأمة منه ومن ولده يومًا أحمر.

وأيضًا هو أفصحهم لسانًا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة، وأسبقهم إسلامًا على ما رُوي أنه بعث النبيّ يوم الاثنين وأسلم عليّ يوم الثلاثاء.

وبالجملة فمناقبه أظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى.

والجواب أنه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله، واتصافه بالكمالات، واختصاصه بالكرامات، إلا أنه لا يدل على الأفضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعدما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الإجماع على أفضلية أبي بكر، ثم عمر. والاعتراف من عليّ بذلك. على أن فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل: أن المراد بأنفسنا نفس النبيّ ﷺ كما يقال: دعوت نفسي إلى كذا وأن وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق عليّ رضي الله عنه فلا اختصاص به. وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الأنبياء، وأن «أحب خلقك» يحتمل تخصيص أبي بكر وعمر منه، عملًا بأدلة أفضليتهما، ويحتمل أن يراد «أحب الخلق إليك» في أن يأكل منه. وأن حكم الأخوة ثابت في حق أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما أيضًا حيث قال في حق أبي بكر: لكنه أخي وصاحبي ووزيري، وقال في عثمان: أخي ورفيقي في الجنة. وأما حديث العلم والشجاعة، فلم تقع حادثة إلا ولأبي بكر وعمر فيه رأي، وعند الاختلاف لم يكن يرجع إلى قول عليّ رضي الله تعالى عنه البتة بل قد وقد. ولم يكن رباط الجأش وشجاعة القلب وترك الاكتراث في المهالك في أبي بكر أقل من أحد، سيما فيما وقع بعد النبيّ ﷺ من حوادث يكاد يصيب وهنًا في الإسلام. وليس الخير في هداية مَن اهتدى ببركة أبي بكر ويمن دعوته، وحسن تدبيره أقل من الخير في قتل مَن قتله عليّ رضي الله تعالى عنه من الكفار، بل لعل ذلك أدخل في نصرة الإسلام وتكثير أمة النبيّ ﷺ.

وأما حديث زهدهما في الدنيا، فغني عن البيان. وأما السابق إسلامًا، فقيل: عليّ. وقيل: زيد بن حارثة وقيل: خديجة. وقيل: أبو بكر، وعليه الأكثرون، على ما صرح به حسان بن ثابت في شعر أنشده على رؤوس الأشهاد، ولم ينكر عليه أحد. وقيل: أول مَن آمن به من النساء خديجة رضي الله تعالى عنها ومن الصبيان عليّ رضي الله تعالى عنه ومن العبيد زيد بن حارثة، ومن الرجال الأحرار أبو بكر رضي الله تعالى عنه وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمٰن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وأبي عبيدة بن الجراح وغيرهم. والإنصاف أن مساعي أبي بكر وعمر في الإسلام أمرًا على الشأن، جلي البرهان، غني عن البيان.

(قال: وأما بعدهم فقد ثبت أن فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأن العشرة الذين منهم الأئمة الأربعة مبشرون بالجنة، ثم الفضل بالعلم والتقوى، وإنما اعتبار النسب في الكفاءة لأمر يعود إلى الدنيا، وفضل العترة الطاهرة بكونهم أعلام الهداية وأشياع الرسالة على ما يشير إليه ضمهم إلى كتاب الله في إنفاد التمسك بهما عن الضلالة).

ما ذكر من أفضلية بعض الأفراد بحسب التعيين أمر ذهب إليه الأئمة، وقامت عليه الأدلة.

قال الإمام الغزالي[1] رحمه الله تعالى عليه: حقيقة الفضل ما هو عند الله، وذلك مما لا يطلع عليه إلا رسول الله. وقد ورد في الثناء عليهم أخبار كثيرة، ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه إلا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الأحوال. فلولا فهم ذلك، لما رتبوا الأمر كذلك إذ كان لا تأخذهم في الله لومة لائم، ولا يصرفهم عن الحق صارف، وأما فيمن عداهم فقد ورد النص بأن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، وأن أهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة، ومَن شهد بدرًا وأحدًا والحديبية من أهل الجنة، وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور، يكاد يلحق بالمتواترات وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمٰن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبو عبيدة بن الجراح. وأما إجمالًا فقد تطابق الكتاب والسنّة، والإجماع على أن الفضل للعلم

(١) الغزالي: هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام، فيلسوف، متصوف، له نحو مائتي مصنف، ولد سنة ٤٥٠ هـ، وتوفي سنة ٥٠٥ هـ (تقدمت ترجمته الوافية في الجزء الأول).

والتقوى. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٢]. وقال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]. وقال الله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

وقال النبيّ ﷺ: «الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على عجمي، إنما الفضل بالتقوى»(١). وقال عليه السلام: «إن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب»(٢). وإن العلماء ورثة الأنبياء(٣). وقال عليه السلام: «فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم»(٤). وقال عليه السلام: «مَن سلك طريقًا يلتمس فيها علمًا، سهل الله له طريقًا إلى الجنة»(٥).

فإن قيل: يكاد يقع الإجماع على أن غير القرشي ليس بكفء للقرشي، وهذا يدل على أن القرشي، سيما الهاشمي، سيما العلوي، سيما الفاطمي أفضل من غيره، وإن اختص بالعلم.

---

(١) رُوي الحديث بلفظ: «الناس سواء كأسنان المشط وإنما يتفاضلون بالعافية»، رواه بهذا اللفظ الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٧/ ٥٧، وابن الجوزي في الموضوعات ٣/ ٨٠، وابن عدي في الكامل في الضعفاء ٥/ ١٠٩٩. وأخرج أحمد في المسند ٥/ ٤١١ حديثًا بلفظ: عن أبي نضرة قال: حدّثني من سمع خطبة رسول الله ﷺ في وسط أيام التشريق فقال: «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى». ورواه أيضًا الهيثمي في مجمع الزوائد ٨/ ٨٤، وابن الجوزي في زاد المسير ٧/ ٤٧٥، والسيوطي في الدر المنثور ٦/ ٩٨. ورواه أيضًا السيوطي في الدر المنثور ٦/ ٩٩ بلفظ: «لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى».

(٢) أخرجه أبو داود في العلم باب ١، والترمذي في العلم باب ١٩، وابن ماجه في المقدمة باب ١٧، والدارمي في المقدمة باب ٣٢، وأحمد في المسند ٥/ ١٩٦.

(٣) أخرجه البخاري في العلم باب ١٠، في الترجمة، وأبو داود في العلم باب ١، وابن ماجه في المقدمة باب ١٧، والدارمي في المقدمة باب ٣٢، وأحمد في المسند ٥/ ١٩٦.

(٤) ورُوي الحديث بلفظ: «فضل العالم على العابد كفضلي على أمتي»، أخرجه الترمذي في العلم باب ١٩، والدارمي في المقدمة باب ٢٩، والطبراني في المعجم الكبير ٨/ ٢٧٨، والسيوطي في الدر المنثور ٥/ ٢٥١، وابن كثير في البداية والنهاية ٦/ ٥٣٦، والمنذري في الترغيب والترهيب ١/ ١٠١، والشجري في الأمالي ١/ ٥٣، ٥٧، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ١/ ٧٩، ٧/ ٢٥٧، ٨/ ٤٠١، ٤٠٢، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار ١/ ٧، ٣/ ٢٢٠، والقرطبي في تفسيره ٨/ ٢٩٦، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١/ ٢١، وابن الجوزي في العلل المتناهية ١/ ٦٩، وابن القيسراني في تذكرة الموضوعات ٥٢٦.

(٥) أخرجه البخاري في العلم باب ١، وأبو داود في العلم باب ١، والترمذي في العلم باب ٢، والقرآن باب ١٠، وابن ماجه في المقدمة باب ١٧، وأحمد في المسند ٢/ ٢٥٢، ٣٢٥، ٤٠٧.

قلنا: اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضاء الأولياء، وعدم لحوق العار، ونحو ذلك مما يتعلق بأمر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب، وعلو الدرجة في الجنة، وهل يتصور فضل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين؟

فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣].

وقال النبيّ ﷺ: «إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[١]. وقال ﷺ: «أنا تارك فيكم الثقلين، كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به، وأهل بيتي، وأذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي»[٢].

ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره.

قلنا: نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى، مع شرف النسب. ألا يرى أنه ﷺ قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذًا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب إلا الأخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة. ولهذا قال النبيّ ﷺ: «مَن أبطأ به عمله، لم يسرع به نسبه»[٣].

[المبحث السابع]
[وجوب تعظيم الصحابة]

(قال: المبحث السابع: اتفق أهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة. والكف عن الطعن فيهم، سيما المهاجرين والأنصار لما ورد في الكتاب والسنّة من الثناء عليهم، والتحذير عن الإخلال بإجلالهم: «الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضًا

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه الترمذي في المناقب باب ٣١، وأحمد في المسند ٣/ ١٤، ١٧، ٢٦، ٥٩، ٥/ ١٨٢، والقاضي عياض في الشفا ٢/ ١٠٥، والسيوطي في الدر المنثور ٢/ ٦٠، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٦١٤٤، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ١٠/ ٥٠٧، والشجري في الأمالي ١/ ١٥٢، والمتقي الهندي في كنز العمال ٨٧٣، ٩٤٣، ٩٤٥.

(٢) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه مسلم في فضائل الصحابة حديث ٣٦، ٣٧، والدارمي في فضائل القرآن باب ١، وأحمد في المسند ٣/ ١٤، ١٧، ٢٦، ٥٩، ٤/ ٣٦٧، ٣٧١.

(٣) لفظ الحديث بتمامه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن نفّس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا، نفّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومَن ستر مسلمًا ستره الله في الدنيا والآخرة، ومَن=

من بعدي»[١] «لا تسبوا أصحابي»[٢] «خير القرون قرني»[٣] ولو كانوا فسدوا بعده لما قال ذلك، . بل نبّه، وكثير مما حكي عنهم افتراءات، وما صح فله محامل وتأويلات).

يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم، وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما للمهاجرين والأنصار وأهل بيعة الرضوان، ومَن شهد بدرًا وأحدًا والحديبية فقال: انعقد على علو شأنهم الإجماع وشهد بذلك الآيات الصراح، والأخبار الصحاح، وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب. ولقد أمر النبيّ ﷺ بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال: «أكرموا أصحابي فإنهم خياركم»[٤]. وقال: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»[٥]. وقال رسول الله ﷺ: «الله الله في أصحابي، الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضًا من بعدي، فمَن أحبهم فبحبي أحبهم، ومَن أبغضهم فببغضي أبغضهم»[٦].

= يسّر على معسر يسّر الله عليه في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه، ومَن سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهّل الله له به طريقًا إلى الجنة، وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله عزّ وجلّ فيمن عنده، ومَن أبطأ به عمله، لم يسرع به نسبه». أخرجه أبو داود في العلم باب ١، والترمذي في القرآن باب ١٠، وابن ماجه في المقدمة باب ١٧، والدارمي في المقدمة باب ٢، وأحمد في المسند ٢/ ٢٥٢، ٤٠٧.

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه الترمذي في المناقب باب ٥٨، وأحمد في المسند ٤/ ٨٧، ٥/ ٥٤، ٥٧.

(٢) لفظ الحديث بتمامه: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه». أخرجه البخاري في فضائل أصحاب النبيّ ﷺ باب ٥، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ٢٢١، ٢٢٢، وأبو داود في السنّة باب ١٠، والترمذي في المناقب باب ٥٨، وأحمد في المسند ٣/ ١١.

(٣) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الشهادات باب ٩، وفضائل أصحاب النبيّ ﷺ باب ١، والرقاق باب ٧، والأيمان باب ١٠، ٢٧، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٥، وأبو داود في السنّة باب ٩، والترمذي في الفتن باب ٤٥، والشهادات باب ٤، والمناقب باب ٥٦، وابن ماجه في الأحكام باب ٢٧، وأحمد في المسند ١/ ٣٧٨، ٤١٧، ٤٣٤، ٤٣٨، ٤٤٢، ٢/ ٢٢٨، ٣٢٨، ٤١٠، ٤٧٩، ٤/ ٢٦٧، ٢٧٦، ٢٧٧، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٣٦، ٤٤٠، ٥/ ٣٢٧، ٣٥٠، ٦/ ١٥٦.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في المصنّف ٢٠٧١٠، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٦٠٠٣.

(٥) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل. (٦) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي الله عنهم والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث. فإياك والإصغاء إليها. فإنها تضل الأحداث، وتحير الأوساط، وإن كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط المستقيم. وكفاك شاهدًا على ما ذكرنا أنها لم تكن في القرون السالفة، ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنّة والجماعة، والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفي خطبهم ورسائلهم وأشعارهم ومدائحهم مذكور. والله الهادي.

(قال: وتوقف عليّ رضي الله تعالى عنه في بيعة أبي بكر كان للحزن والكآبة، وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد، وعن نصرة عثمان بعدم رضاه، لا برضاه، ولهذا قال: والله ما قتلت عثمان، ولا مالأت عليه. وتوقف في قبول البيعة إعظامًا للحادثة، وإنكارًا، وعن قصاص القتلة لشوكتهم[1] أو لأنهم عنده بغاة. والباغي لا يؤاخذ بما أتلف من الدم والمال عند البعض).

قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على أن البحث عن أحوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية، والقواعد الكلامية، وليس له نفع في الدين، بل ربما يضر باليقين، إلا أنهم ذكروا نبذًا من ذلك لأمرين:

أحدهما: صون الأذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم.

وثانيها: ابتناء بعض الأحكام الفقهية في باب البغاة عليها. إذ ليس في ذلك نصوص يرجع إليها، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لولا عليّ لم نكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبيّ ﷺ خص عليًا رضي الله عنه بتعليم تلك الأحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة إليها أو علمها غيره أيضًا، لكنهم لم يحتاجوا إلى البيان والتبليغ لما رأوا من معاملة عليّ رضي الله تعالى عنه على وفقها من غير تغيير، فنقول أما توقف عليّ رضي الله عنه في بيعة أبي بكر رضي الله تعالى عنه فيحمل على أنه لما أصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله ﷺ لم يتفرغ للنظر والاجتهاد. فلما نظر وظهر له الحق، دخل فيما دخل فيه الجماعة. وأما توقفه عن نصرة عثمان رضي الله تعالى عنه، ودفع الغوغاء عنه فلأنه لم يأذن في ذلك وكان يتجافى عن الحرب وإراقة الدماء، حتى قال: مَن وضع السلاح من غلماني فهو حر. ومع ذلك فقد دفع عنه

(١) الشوكة: السلاح، والقوة والبأس.

الحسنان[١] رضي الله عنهما ولم ينفع، وكان ما كان، ولم يكن رضا من عليّ رضي الله عنه بذلك وإعانة عليه. ولهذا قال رضي الله عنه: والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه. وتوقف في قبول البيعة إعظامًا لقتل عثمان وإنكارًا، وكذا طلحة والزبير. إلا أن مَن حضر من وجوه المهاجرين والأنصار أقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الأمة وصيانة دار الهجرة، إذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة، والفتك بأهلها. وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الإسلام، ولا علم لهم بأمر الدين، ولا صحبة مع الرسول ﷺ فقبل البيعة. وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان رضي الله عنه إما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على مَن يطالبهم بدمه. فاقتضى النظرُ الصائب تأخير الأمر احترازًا عن إثارة الفتنة. وإما لأنه رأى أنهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما أنكروا عليه من الأمور، وأن الباغي إذا انقاد لإمام أهل العدل. لا يؤاخذ بما سبق منه من إتلاف أموالهم وسفك دمائهم، على ما هو رأي بعض المجتهدين.

(وقال: وامتناع سعد وسعيد وغيرهما عن الخروج معه إلى الحرب كان لاجتهاد منهم، وترك إلزام منه، لا لنزاع في إمامته أو إباء عن طاعته).

يعني أن امتناع جماعة من الصحابة رضي الله عنهم كسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد، وأسامة بن زيد، وعبد الله بن عمر، وغيرهم عن نصرة عليّ رضي الله عنه والخروج معه إلى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في إمامته ولا عن إباء عما وجب عليهم من طاعته. بل لأنه تركهم واختيارهم من غير إلزام على الخروج إلى الحروب، فاختاروا ذلك بناء على أحاديث رووها على ما قال محمد بن سلمة أن رسول الله ﷺ عهد إليّ إذا وقعت الفتنة أن أكسر سيفي، وأتخذ مكانه سيفًا من خشب[٢].

وروى سعد بن أبي وقاص أنه قال ﷺ: «سيكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي»[٣].

---

(١) الحسنان: هما الحسن والحسين ابنا عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهم.

(٢) أخرجه الترمذي في الفتن باب ٣٣، وابن ماجه في الفتن باب ١٠، وأحمد في المسند ٥/٦٩، ٦/٣٩٣.

(٣) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الفتن باب ٩، والمناقب باب ٢٥، ومسلم في الفتن حديث ١٠، ١٣، والترمذي في الفتن باب ٢٩، وأحمد في المسند ١/١٦٩، ١٨٥، ٢/٢٨٢، ٤٠٨، ٤/١٠٦، ١١٠.

وقال ﷺ: «قتال المسلم كفر وسبابه فسق»[١]، و«لا يحل للمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام»[٢]، فلما تأثموا قعدوا عن الحروب.

(قال: وأما في حرب الجمل وحرب صفين وحرب الخوارج، فالمصيب عليّ، لما ثبت له من الإمامة وظهر من التفاوت، لا كلتا الطائفتين على ما هو رأي المصوبة ولا إحداهما من غير تعيين على ما هو رأي بعض المعتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم على الإمام الحق لشبهة. لا فسقة أو كفرة على ما يزعم الشيعة جهلًا بالفرق بين المخالفة والمحاربة بالتأويل وبدونه. ولهذا نهى عليٌ عن لعن أهل الشام، وقال: إخواننا بغوا علينا. وقد صح رجوع أصحاب الجمل. على أن منا مَن يقول: إن الحرب لم تقع عن عزيمة. وإن قصد عائشة رضي الله عنها لم يكن إلا إصلاح ذات البين).

قاتل عليّ رضي الله عنه ثلاث فرق من المسلمين على ما قال النبيّ ﷺ: «إنك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين»[٣]. فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة، وخرجوا إلى البصرة، مقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما، وقاتلوا عليًا رضي الله عنه بعسكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل أخذ بخطامه كعب بن مسعود، فسمي ذلك الحرب حرب الجمل. والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة عليّ رضي الله عنه بعدما بايعوه وتابعوه في حرب أهل الشام زعمًا منهم أنه كفر حيث رضي بالتحكيم، وذلك أنه لما طالت محاربة عليّ رضي الله عنه ومعاوية بصفين واستمرت، اتفق الفريقان على تحكيم أبي موسى الأشعري، وعمرو بن العاص في أمر الخلافة، وعلى الرضا بما يريانه، فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا إلى النهروان، وسار إليهم عليّ رضي الله عنه بعسكره وكسرهم، وقتل الكثير منهم، وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان. والقاسطون معاوية وأتباعه الذين اجتمعوا عليه، وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة عليّ رضي الله عنه والدخول تحت طاعته، ذهابًا إلى أنه مالأ على قتل

---

(١) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٣٦، والفتن باب ٨، والأدب باب ٤٤، ومسلم في الإيمان حديث ١١٦، والترمذي في البر باب ٥٢، والإيمان باب ١٥، والنسائي في التحريم باب ٢٧، وابن ماجه في المقدمة باب ٧، ٩، والفتن باب ٤، وأحمد في المسند ١/ ٣٨٥، ٤١١، ٤٣٣، ٤٣٩، ٤٥٤.

(٢) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الأدب باب ٥٧، ٦٢، والاستئذان باب ٩، ومسلم في البر حديث ٢٣، ٢٥، ٢٦، وأبو داود في الأدب باب ٤٧، والترمذي في البر باب ٢١، ٢٤، وابن ماجه في المقدمة باب ٧، وأحمد في المسند ١/ ١٧٦، ١٨٣، ٣/ ١١٠، ١٦٥، ١٩٩، ٢٠٩، ٢٢٥، ٤/ ٢٠، ٣٢٧، ٣٢٨، ٥/ ٤١٦، ٤٢١، ٤٢٢.

(٣) تقدم الحديث مع تخريجه.

عثمان رضي الله عنه حيث ترك معاونته، وجعل قتلته خواصه وبطانته، فاجتمع الفريقان بصفين، وهي قرية خراب من قرى الروم على غلوة من الفرات، ودامت الحرب بينهم شهورًا، فسمي ذلك حرب صفين. والذي اتفق عليه أهل الحق أن المصيب في جميع ذلك عليّ رضي الله عنه لما ثبت من إمامته ببيعة أهل الحل والعقد وظهر من تفاوت إما بينه وبين المخالفين سيما معاوية وأحزابه، وتكاثر من الأخبار في كون الحق معه، وما وقع عليه الاتفاق حتى من الأعداء إلى أنه أفضل زمانه. وأنه لا أحق بالإمامة منه. والمخالفون بغاة لخروجهم على الإمام الحق بشبهة هي تركه القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه ولقوله ﷺ لعمار: «تقتلك الفئة الباغية»[1] وقد قتل يوم صفين على يد أهل الشام. ولقول عليّ رضي الله تعالى عنه: إخواننا بغوا علينا، وليسوا كفارًا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل. وإن كان باطلًا فغاية الأمر أنهم اخطأوا في الاجتهاد. وذلك لا يوجب التفسيق، فضلًا عن التكفير. ولهذا منع عليّ رضي الله عنه أصحابه من لعن أهل الشام، وقال: إخواننا بغوا علينا. كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير رضي الله عنه عن الحرب، واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها. والمحققون من أصحابنا على أن حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين، بل كانت تهييجًا من قتلة عثمان رضي الله عنه حيث صاروا فرقتين، واختلطوا بالعسكرين، وأقاموا الحرب خوفًا من القصاص، وقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن إلا إصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة، فوقعت في الحرب.

وما ذهب إليه الشيعة من أن محاربي عليّ كفرة، ومخالفوه فسقة تمسكًا بقوله ﷺ: «حربك يا عليّ حربي». وبأن الطاعة واجبة، وترك الواجب فسق، فمن اجتراءاتهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وبين ما لا يكون. نعم: لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليًا رضي الله عنه: لم يبعد، لكنه بحث آخر.

فإن قيل: لا كلام في أن عليًا أعلم وأفضل، وفي باب الاجتهاد أكمل. لكن من أين لكم أن اجتهاده في هذه المسألة وحكمه بعدم القصاص على الباغي أو باشتراط زوال المنعة صواب، واجتهاد القائلين بالوجوب خطأ ليصح له مقاتلتهم؟ وهل هذا إلا كما إذا خرج طائفة على الإمام، وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلمًا بالمثقل؟

قلنا: ليس قطعنا بخطأهم في الاجتهاد عائدًا إلى حكم المسألة نفسه، بل إلى اعتقادهم أن عليًا رضي الله عنه يعرف القتلة بأعيانهم، ويقدر على الاقتصاص منهم.

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه.

كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون: أننا كلنا قتلة عثمان. وبهذا يظهر فساد ما ذهب إليه عمرو بن عبيد[١] وواصل بن عطاء[٢] من أن المصيب إحدى الطائفتين، ولا نعلمه على التعيين. وكذا ما ذهب إليه البعض من أن كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد، وذلك لأن الخلاف إنما هو فيما إذا كان كل منهما مجتهدًا في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد، لا في كل مَن يتخيل شبهة واهية ويتأول تأويلًا فاسدًا. ولهذا ذهب الأكثرون إلى أن أول مَن بغى في الإسلام معاوية، لأن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة، لعدم الاعتداد بشبهتهم، ولأنهم بعد كشف الشبهة أصروا إصرارًا واستكبروا استكبارًا.

(قال: وفي حرب الخوارج الأمر أظهر إذ التحكيم لا يصح شبهة في الخروج عن الطاعة. كيف وهو نوع إصلاح. وقد قال الله تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا﴾ [الحجرات: ٩ و١٠] والأمر بالقتال ليس للفور).

الأمر أظهر لأن الحكمة من نصب الإمام، وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم، سيما وقد شرط أن يحكم الحكمان بكتاب الله ثم سنّة رسول الله. وأيضًا ورد النص في إصلاح الزوجين بأن يبعثوا حكمًا من أهله، وحكمًا من أهلها[٣]. وغاية متشبثهم أن الله تعالى أوجب القتال لقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾[٤] [الحجرات: ١٠] فلا يجوز العدول عنه إلى التحكيم.

والجواب بعد تسليم كون الأمر للفور أو كون الفاء الجزائية للتعقيب أنه إنما أوجب القتال بعد إيجاب الإصلاح. وهذا إصلاح فلا يعدل عنه إلى القتال ما لم يتعذر.

فإن قيل: يزعمون أن الوقيعة في الصحابة رضي الله عنهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق. والصحابة أنفسهم كانوا يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان بما يكره، وذلك وقيعة.

---

(١) عمرو بن عبيد: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٢) واصل بن عطاء: تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٣) قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾﴾ [النساء: ٣٥].

(٤) الآية بتمامها: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ١٠].

قلنا: مقاولتهم ومخاشنتهم في الكلام كانت محض نسبة إلى الخطأ، وتقرير على قلة التأمل وقصد إلى الرجوع إلى الحق. ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين، والعود إلى الألفة والاجتماع بعدما لم يكن طريق سواه.

وبالجملة فلم يقصدوا إلا الخير والصلاح في الدين. وأما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم إلا التهاون بنقلة الدين، الباذلين أنفسهم وأموالهم في نصرته، المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته.

(قال: وأما بعدهم فقد جلّ المصاب وعظم الواقع، واتسع الخرق على الراقع. إلا أن السلف بالغوا في مجانبة طريق الضلال خوفًا من العاقبة ونظرًا للمآل).

يعني أن ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ، والمذكور على ألسنة الثقات يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن طريق الحق، وبلغ حد الظلم والفسق. وكان الباعث له الحقد والعناد، والحسد واللداد، وطلب الملك والرياسة والميل إلى اللذات والشهوات. إذ ليس كل صحابي معصومًا ولا كل مَن لقي النبيّ ﷺ بالخير موسومًا إلا أن العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول الله ﷺ ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق، وذهبوا إلى أنهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونًا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة، سيما المهاجرين منهم والأنصار، والمبشرين بالثواب في دار القرار. وأما ما جرى بعدهم من الظلم على أهل بيت النبيّ ﷺ فمن الظهور بحيث لا مجال للإخفاء، ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء، إذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء، ويبكي له مَن في الأرض والسماء، وتنهد منه الجبال، وتنشق الصخور، ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور، فلعنة الله على مَن باشر، أو رضي، أو سعى، ولعذاب الآخرة أشد وأبقى.

فإن قيل: فمن علماء المذهب مَن لم يجوز اللعن على يزيد[1] مع علمهم بأنه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد.

---

(١) هو يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي ثاني ملوك الدولة الأموية، ولد بالماطرون سنة ٢٥ هـ ونشأ بدمشق، وولي الخلافة بعد وفاة أبيه سنة ٦٠ هـ، وأبى البيعة له عبد الله بن الزبير والحسين بن عليّ بن أبي طالب، فانصرف الأول إلى مكة والثاني إلى الكوفة. توفي يزيد بن معاوية سنة ٦٤ هـ (انظر: تاريخ الطبري حوادث سنة ٦٤ هـ، والكامل في التاريخ ٤/٤٩، والبداية والنهاية ٨/١٨١ ـ ١٩٠).

قلنا: تحاميًا عن أن يرتقي إلى الأعلى فالأعلى، كما هو شعار الروافض على ما يروى في أدعيتهم ويجري في أنديتهم. فرأى المعتنون بأمر الدين إلجام العوام بالكلية طريقًا إلى الاقتصاد في الاعتقاد. وبحيث لا تزل الأقدام عن السواء، ولا تضل الأفهام بالأهواء. وإلا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق؟ وكيف لا يقع عليهما الاتفاق؟ وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة أهل الضلال، وسد طريق لا يؤمن أن يجر إلى الغواية في المآل، مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال. وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الأحوال واشرأبت الأهوال، وحيث لا متسع ولا مجال. والمشتكى إلى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعالي.

(قال: خاتمة قد وردت الأحاديث الصحيحة في ظهور إمام من ولد فاطمة الزهراء رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطًا وعدلًا كما ملئت جورًا وظلمًا. وقول الإمامية أنه قد ولد واختفى ما فوق أربعمائة سنة خوفًا من الأعداء ذهاب بلا حجة إلى إمام بلا حكمة على أن الناس بعد بني العباس يطلبونه من السماء فما له. والاختفاء في نزول عيسى وخروج الدجال).

مما يلحق بباب الإمامة بحث خروج المهدي، ونزول عيسى ﷺ وهما من أشراط الساعة. وقد وردت في هذا الباب أخبار صحاح، وإن كانت آحادًا. ويشبه أن يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى، أما خروج المهدي فعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي»[(١)].

وعن ابن سلمة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «المهدي من عترتي، من ولد فاطمة»[(٢)].

وعن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «المهدي مني، أجلى الجبهة، أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطًا وعدلًا كما ملئت ظلمًا وجورًا يملك سبع سنين»[(٣)].

---

(١) أخرجه أبو داود في المهدي باب ٤، والترمذي في الفتن باب ٥٢، وأحمد في المسند ١/ ٣٧٦، ٣٧٧، ٤٣٠، ٤٤٨، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٥٤٥٢، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٨٦٥٥، وأبو نعيم الأصبهاني في حلية الأولياء ٥/ ٧٥، وابن الجوزي في العلل المتناهية ٢/ ٣٧٤.

(٢) أخرجه أبو داود في المهدي باب ١، والسيوطي في الدر المنثور ٦/ ٥٨، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٨٦٦٢، والسيوطي في الحاوي للفتاوى ٢/ ١٢٤، وابن عدي في الكامل في الضعفاء ٣/ ١٠٥٣.

(٣) أخرجه أبو داود في المهدي باب ١، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٥٤٥٤، والسيوطي في الحاوي للفتاوى ٢/ ١٢٤.

وعنه رضي الله عنه قال: ذكر رسول الله ﷺ بلاءً يصيب هذه الأمة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ إليه من الظلم، فيبعث الله رجلًا من عترتي، فيملأ به الأرض قسطًا وعدلًا كما ملئت جورًا وظلمًا[1]. فذهب العلماء إلى أنه إمام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء، ويبعثه نصرة لدينه.

وزعمت الإمامية[2] من الشيعة أن محمد بن الحسن العسكري[3] اختفى عن الناس خوفًا من الأعداء. ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وأنكر ذلك سائر الفرق، لأنه ادعاء أمر يستبعد جدًا، إذ لم يعهد في هذه الأمة مثل هذه الأعمار من غير دليل عليه ولا أمارة ولا إشارة إقامة من النبيّ ﷺ ولأن اختفاء إمام هذا القدر من الأنام بحيث لا يذكر منه إلا الاسم بعيد جدًا، ولأن بعثه مع هذا الاختفاء عبث، إذ المقصود من الإمامة الشريعة، وحفظ النظام، ودفع الجور. ونحو ذلك. ولو سلم فكان ينبغي أن يكون ظاهرًا ليظهر دعوى الإمامة كسائر الأئمة من أهل البيت ليستظهر به الأولياء وينتفع به الناس، لأن أولى الأزمنة بالظهور هو هذا الزمان، للقطع بأنه يتسارع إلى الانقياد له والاجتماع معه النسوان والصبيان، فضلًا عن الرجال والأبطال.

وأما نزول عيسى عليه السلام: فعن رسول الله ﷺ أنه قال: «والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكمًا عدلًا، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير...»[4] الحديث.

وقال ﷺ: «كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم»[5] ثم لم يرو في حاله مع إمام الزمان حديث صحيح سوى ما رُوي أنه قال ﷺ: «لا يزال طائفة من

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٣/٢٨، ٣٦، ٧٠، بلفظ: عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ قال: «تُملأُ الأرضُ ظلمًا وجورًا ثم يخرج رجل من عترتي يملك سبعًا أو تسعًا فيملأ الأرض قسطًا وعدلًا».

(٢) الإمامية: تقدم الحديث عنهم في هذا الجزء.

(٣) هو محمد بن الحسن العسكري (الخالص) بن عليّ الهادي، أبو القاسم، ولد بسامراء سنة ٢٥٦ هـ، واختفى بسرداب سامراء سنة ٢٧٥ هـ، آخر الأئمة الاثني عشرية، وهو عند الشيعة الإمامية المهدي المنتظر وصاحب الزمان والحجة (انظر: الأعلام ٦/ ٨٠، وفيات الأعيان ١/ ٤٥١، نور الأبصار ١٦١، نزهة الجليس ٢/ ١٢٨، منهاج السنة ٢/ ١٣١).

(٤) أخرجه البخاري في المظالم باب ٣١، والبيوع باب ١٠٢، وأحاديث الأنبياء باب ٤٩، ومسلم في الإيمان حديث ٢٤٢، وأبو داود في الملاحم باب ١٤، والترمذي في الفتن باب ٥٤، وابن ماجه في الفتن باب ٣٣، وأحمد في المسند ٢/ ٢٤٠، ٢٧٢، ٣٩٤.

(٥) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء باب ٤٩، ومسلم في الإيمان حديث ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، وأحمد في المسند ٢/ ٢٧٢، ٣٣٦.

أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة». قال: فينزل عيسى ابن مريم، فيقول أميرهم: تعالى صل لنا. فيقول: لا، إن بعضكم على بعض أمراء تكرمة إليه هذه الأمة[١]. فما يقال: إن عيسى ﷺ يقتدي بالمهدي، أو بالعكس شيء لا مستند له. فلا ينبغي أن يعول عليه. نعم هو وإن كان حينئذٍ من أتباع النبيّ ﷺ فليس منعزلًا عن النبوة، فلا محالة يكون أفضل من الإمام، إذ غاية علماء الأمة الشبه بأنبياء بني إسرائيل.

وأما قوله ﷺ: «لا مهدي إلا عيسى ابن مريم»[٢] فلا يبعد أن يحمل على الهداية إلى طريق هلاك الدجال، ودفع شره على ما تعلن به الأحاديث الصحاح، فمن حديث طويل في الملاحم أنه يخرج الدجال بالشام، فبينا المسلمون يعدون للقتال، يسوون الصفوف إذ أقيمت الصلاة، فينزل عيسى ابن مريم فيؤمّهم. فإذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء. فلو تركه لذاب حتى يهلك، ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته. وفي هذا دليل على أن عيسى ﷺ يؤم المسلمين في تلك الصلاة.

وقال ﷺ: «ليس ما بين خلق آدم إلى قيام الساعة أمر أكبر من الدجال»[٣]. وقال ﷺ: «ما من نبي إلا أنذر قومه الأعور الكذاب»[٤] ثم وصفه، وفصل كثيرًا من أحواله. وقال ﷺ: «ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق، فيطلبه حتى يدركه بباب لد، فيقتله»[٥]. وقال ﷺ: «الدجال يخرج من أرض بالشرق يقال لها خراسان، يتبعه أقوام كأن وجوههم المجان المطرقة»[٦]. وقال ﷺ: «يتبع الدجال من أمتي سبعون ألفًا عليهم التيجان»[٧]، أي الطيالسة الخضر. ونرجو أن يكون المراد أمة

---

(١) أخرجه ابن ماجه في المقدمة باب ١، والبيهقي في السنن الكبرى ٩/٢٢٦، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٤٥٥٩.

(٢) رواه الحاكم في المستدرك ٤/٤٤١، والسيوطي في الحاوي للفتاوى ٢/٧، ١٦٥، والألباني في السلسلة الضعيفة ٧٧، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٤/٢٢١، والشوكاني في الفوائد المجموعة ٥١، والفتني في تذكرة الموضوعات ٢٢٣.

(٣) أخرجه مسلم في الفتن حديث ١٢٦، ١٢٧، بلفظ: «ما بين خلق آدم إلى قيام الساعة خلق أكبر من الدجال».

(٤) أخرجه البخاري في الفتن باب ٢٦، والتوحيد باب ١٧، ومسلم في الفتن حديث ١٠١، وأبو داود في الملاحم باب ١٤، والترمذي في الفتن باب ٦٢، وأحمد في المسند ٣/١٠٣.

(٥) أخرجه الترمذي في الفتن باب ٥٩، وابن ماجه في الفتن باب ٣٣، وأحمد في المسند ٤/١٨٢.

(٦) أخرجه الترمذي في الفتن باب ٥٧، وابن ماجه في الفتن باب ٣٣، وأحمد في المسند ١/٤، ٧.

(٧) أخرجه مسلم في الفتن حديث ١٢٤ بلفظ: «يتبع الدجال من يهود أصبهان سبعون ألفًا عليهم=

الدعوة على ما قال ﷺ: «يتبع الدجال يهود أصفهان سبعون ألفًا»، عليهم الطيالسة. وقال عليه السلام: «مَن أدركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف، فإنه جواركم من فتنته»[1]. وقال عليه السلام: «مَن سمع بالدجال فلينأ عنه، فوالله إن الرجل ليأتيه وهو يحسب أنه مؤمن فيتبعه مما تبعث له من الشبهات»[2].

(قال: وغير ذلك من الأشراط، كدابة الأرض، ويأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس من مغربها، والخسوف الثلاثة، وقلة العلم والأمانة، وكثرة الفسق والخيانة، ورياسة الفساق والأرذال، وفرط ازدياد عدد النساء على الرجال، وإشفاء الإسلام على الزوال، وانقضاء النظام إلى الانحلال، وهذا هو الشر الذي يتبين منه خيرية القرون السابقة بحسب كثرة الثواب أيضًا، ويكون عند غاية قرب الساعة وانقراض زمن التوبة والطاعة، فلا ينافي احتمال خيرية آخر الأمة على ما قال رسول الله ﷺ: «مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره؟»[3] بناء على احتمال أن يفضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والإيقان والطاعة والإيمان، ثبت الله قلوبنا على الدين، ووفقنا لما يرضاه يوم الدين، إنه خير موفق ومعين وصلى الله على النبيّ محمد وآله الطاهرين وأصحابه أجمعين، والحمد لله رب العالمين).

من أشراط الساعة عن حذيفة بن أسيد الغفاري، قال: اطلع النبيّ ﷺ علينا ونحن نتذاكر، فقال: «ما تذكرون»؟ قلنا: نذكر الساعة، قال: «إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات، فذكر الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم»[4].

= الطيالسة». ورواه بلفظ: «يتبع الدجال من أمتي سبعون ألفًا»، عبد الرزاق في المصنف ٢٠٨٢٥، والبغوي في شرح السنة ٦/ ١٠٠، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٥٤٩٠.

(١) أخرجه أبو داود في الملاحم باب ١٤.

(٢) أخرجه أبو داود في الملاحم باب ١٤، وأحمد في المسند ٤/ ٤٣١، والحاكم في المستدرك ٤/ ٥٣١، والدولابي في الكنى والأسماء ١/ ١٧٠، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٥٤٨٨، وأبو نعيم الأصبهاني في تاريخ أصبهان ١/ ١١٩.

(٣) أخرجه الترمذي في الأدب باب ٨١، وأحمد في المسند ٣/ ١٣٠، ١٤٣، ٤/ ٣١٩.

(٤) أخرجه مسلم في الفتن حديث ٣٩، وأبو داود في الملاحم باب ١٢، وابن ماجه في الفتن باب ٢٨، وأحمد في المسند ٤/ ٦.

وقال ﷺ: «إن أول الآيات خروجًا طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة على الناس ضحى»[١].

وعن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ حين غربت الشمس: «أتدري أين تذهب هذه»؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش، فتستأذن، فيؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، فيقال لها: ارجعي من حيث شئت، فتطلع من مغربها». فذلك قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾ [يس: ٣٨].

قال: «مستقرها تحت العرش»[٢].

وقال ﷺ: «إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم، ويكثر الجهل، ويكثر شرب الخمر، ويقل الرجال، ويكثر النساء، حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد»[٣]. وقال رسول الله ﷺ: «إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة»[٤]. وقال رسول الله ﷺ: «أول أشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب»[٥]. وقال ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى»[٦]. وقال عليه السلام: «لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان، فتكون السنة كالشهر، والشهر كالجمعة، وتكون الجمعة

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٢٤٩، والفتن حديث ٣٩، ٤٠، ١١٨، ١٢٨، ١٢٩، وأبو داود في الملاحم باب ١١، ١٢، والترمذي في الفتن باب ٢١، وتفسير سورة ٦، باب ٨، ٩، وابن ماجه في الفتن باب ٢٥، ٢٨، ٣٢، وأحمد في المسند ٢/ ١٦٤، ٢٠١، ٣٢٤، ٣٣٧، ٤٠٧، ٤٤٦، ٥١١، ٣/ ٣١، ٩٨، ٤/ ٦، ٧.

(٢) أخرجه البخاري في التوحيد باب ٢٢، ومسلم في الإيمان حديث ٢٥٠، والترمذي في الفتن باب ٢٢، وتفسير سورة ٣٦، باب ٢.

(٣) أخرجه مسلم في العلم حديث ٨، ٩، وأحمد في المسند ٣/ ١٧٦، ٢٠٢، ٢١٣، ٢٧٣، والتبريزي في مشكاة المصابيح ٥٤٣٧، وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق ٤/ ٩٧، والمتقي الهندي في كنز العمال ٣٨٤٢٤، ٣٨٥٢١، ٣٨٥٧٤، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١/ ١٥١، والشجري في الأمالي ٢/ ٢٧١، ٢٥٨، والدولابي في الكنى والأسماء ١٤٩، والسيوطي في الدر المنثور ٦/ ٥٠٠، وأبو نعيم في حلية الأولياء ٦/ ٢٨٠، وابن حجر في فتح الباري ٩/ ٣٣٠، والبيهقي في دلائل النبوة ٦/ ٥٤٣.

(٤) أخرجه البخاري في العلم باب ٢، والرقاق باب ٣٥، وأحمد في المسند ٢/ ٣٦١.

(٥) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء باب ١، وتفسير سورة ٢، باب ٦، والفتن باب ٢٤، ومسلم في الجنة حديث ٥٩، وأبو داود في الجهاد باب ٣، والترمذي في الفتن باب ٢١، ٤٢، والنسائي في الجنائز باب ١١٨، وأحمد في المسند ٢/ ٥٣، ٦٩، ٩٩، ١١٩، ١٩٩، ٢٠٩، ٣/ ١٠٨، ١٨٩، ٢٧١، ٤/ ٧.

(٦) أخرجه البخاري في الفتن باب ٢٤، ومسلم في الفتن حديث ٤٢، وأحمد في المسند ٥/ ١٤٤.

كاليوم، ويكون اليوم كالساعة، وتكون الساعة كالصرمة بالنار»[١]. وقال عليه السلام: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق»[٢]. وفي حديث آخر: «لا تقوم حتى لا يقال في الأرض الله الله»[٣].

وذكر في حديث آخر، من علامات الساعة أن تظهر الأصوات في المساجد، وأن يسود القبيلة فاسقهم، وأن يكون زعيم القوم أرذلهم، وأن يكرم الرجل مخافة شره[٤].

وبالجملة، فالأحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الأثبات، ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند أهل الشريعة لأن المعاني المذكورة أمور ممكنة عقلًا. وزعمت الفلاسفة أن طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الأمور وجريانها على غير ما ينبغي. وأوّلَ بعضُ العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية، سيما الفقه الحجازي، والنار الحاشرة للناس بفتنة الأتراك، وخروج الدجال بظهور الشر والفساد، ونزول عيسى عليه السلام باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح، وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الأيام والأوقات، أو بكثرة الغفلة والاشتغال بأمر الدنيا ولذاتها، وبحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الأنام عما يمضي عليهم من الليالي والأيام. وأما يأجوج ومأجوج فقيل: من أولاد يافث بن نوح، وقيل: جمع كثير من أولاد آدم أضعاف سائر بني آدم، لأنه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر إلى ألف ذكر من صلبه، يحملون

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب باب ٣٩، والاستئذان باب ٢٧، والفتن باب ٢٥، ومسلم في العلم حديث ١١، ١٢، وأبو داود في الفتن باب ١، والترمذي في الزهد باب ٢٤، وابن ماجه في الفتن باب ٢٦، وأحمد في المسند ٢/٢٣٣، ٣١٣، ٥١٩، ٥٢٥، ٥٣٠، ٥٣٨.

(٢) أخرجه مسلم في الإمارة حديث ١٧٦، وابن ماجه في الفتن باب ٢٤، وأحمد في المسند ١/٣٩٤، ٤٠٥، ٤٥٤.

(٣) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٢٣٤، والترمذي في الفتن باب ٣٥، وأحمد في المسند ٣/١٠٧، ٢٠١، ٢٦٨.

(٤) أخرجه الترمذي في الفتن باب ٣٨، بلفظ: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا اتخذ الفيء دولًا، والأمانة مغنمًا والزكاة مغرمًا، وتعلم لغير الدين وأطاع الرجل امرأته، وعقّ أمه، وأدنى صديقه، وأقصى أباه، وظهرت الأصوات في المساجد، وساد القبيلة فاسقهم، وكان زعيم القوم أرذلهم، وأُكرم الرجل مخافة شره، وظهرت القينات والمعازف، وشربت الخمور، ولعن آخر هذه الأمة أوّلها، فليرتقبوا عند ذلك ريحًا حمرًا، وزلزلة وخسفًا ومسخًا وقذفًا وآيات تتابع كنظام بالٍ قطع سلكه فتتابع».

السلاح، فمنهم مَن هو في غاية الطول خمسون ذراعًا، وقيل: مائة وعشرون ذراعًا، ومنهم مَن طوله وعرضه كذلك ومنهم مَن هو في غاية القصر، كانوا يخرجون إلى قوم صالحين بقربهم، فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم. فجعل ذو القرنين سدًا دونهم، فيحفرون كل يوم السد حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس، قال الذي عليهم: ارجعوا فستحفرونه غدًا، فيعيده الله كما كان، حتى إذا بلغت مدتهم حفروا حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس، قال الذي عليهم: ارجعوا فستحفرونه غدًا إن شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون، مقدمتهم بالشام، وساقتهم بخراسان فيشربون المياه، وينحصر الناس منهم في حصونهم، ولا يقدرون على إتيان مكة والمدينة وبيت المقدس، فيرسل الله عليهم نغفًا في أمعائهم، فيهلكون جميعًا، فيرسل طيرًا فيلقيهم في البحر، ويرسل مطرًا فيغسل الأرض. وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى إياه.

فإن قيل: بعض هذه الأحاديث يشعر بأن الأمة في آخر الزمان شر الخلق قليل الخير، وقد قال النبيّ ﷺ: «مثل أمتي مثل المطر، لا يدرى أوله خير أم آخره»(١).

قلنا: الشرارة الظاهرة التي لا شك معها في خيرية القرون السابقة إنما هي عند غاية قرب الساعة، وحين انقراض زمن التكليف، أو كاد على ما ورد في الحديث أنه يمكث عيسى ابن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين، ليس بين اثنين عداوة، ثم يرسل الله ريحًا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الأرض أحد في قلبه مثقال ذرة من خير أو إيمان إلا قبضته، ويبقى شرار الناس في خفة الطير وأحلام السباع، لا يعرفون معروفًا ولا ينكرون منكرًا، فيأمرهم الشيطان بعبادة الأوثان، وهم في ذلك دَارٌ رزقهم حسن عيشهم، ثم ينفخ في الصور. وهذا ما قال ﷺ: «لا تقوم الساعة على أحد يقول: الله الله»(٢).

وأما في آخر الزمان عند كون الأمة في الجملة على الطاعة والإيمان، فلا يبعد كونهم خيرًا عند الله وأكثر ثوابًا باعتبار انقيادهم وإيمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات، وهبوط الخيرات والبركات، وباعتبار ثباتهم على الإيمان والطاعات والعلوم والمعارف، وإرشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات، وكساد الفضائل، ورواج الرذائل، واستيلاء أهل الجهل والعناد والشر والفساد. وهذا

(١) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.
(٢) تقدم الحديث مع تخريجه.

لا ينافي خيرية القرون الأولى ومَن يليهم بكثرة الطاعات والعبادات، وصفاء العقائد، وخلوص النيات، وقرب العهد بالنبيّ ﷺ وأصحابه، ونحو ذلك على ما قال ﷺ: «خير القرون القرن الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب»(١).

فإن قيل: في أحاديث قرب الساعة ما يشعر بأنها تقوم قريبًا، كقوله ﷺ: «بعثت أنا والساعة كهاتين»(٢) يعني السبابة والوسطى. بل على أنها تكون قبل مائة سنة، كقوله ﷺ: «يسألونني عن الساعة، وإنما علمها عند الله، وأقسم بالله ما على الأرض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة»(٣). وكقوله ﷺ: «لا يأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة»(٤) وها نحن اليوم شارفنا ثمان مائة سنة، ولم يظهر شيء من تلك العلامات.

قلنا: المراد أن قرب الساعة من مستقبل الزمان بالإضافة إلى ما مضى كقرب ما بين الإصبعين، أو كفضل الوسطى على السبابة. وحديث مائة سنة إنما هو في القيامة الصغرى المشار إليها بقوله عليه السلام: «مَن مات فقد قامت قيامته»(٥)، وقوله لجمع من الأعراب سألوه عن الساعة، وقد أشار إلى أصغرهم: «إن يعش هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعتكم»(٦) وإنما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر

---

(١) أخرجه الترمذي في الفتن باب ٧، والشهادات باب ٤، وابن ماجه في الأحكام باب ٢٧، وأحمد في المسند ١/١٨.

(٢) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الرقاق باب ٣٩، والطلاق باب ٢٥، وتفسير سورة ٧٩، باب ١، ومسلم في الجمعة حديث ٤٣، والفتن حديث ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، وابن ماجه في المقدمة باب ٧، والفتن باب ٢٥، والدارمي في الرقاق باب ٤٦، وأحمد في المسند ٤/٣٠٩، ٥/٩٢، ١٠٣، ١٠٨.

(٣) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في فضائل أصحاب النبيّ ﷺ باب ٦، والعلم باب ٢، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ٢١٧، وأحمد في المسند ٢/٣٦١، ٣/٣٢٢، ٣٢٦، ٣٤٥، ٣٨٥، ٥/٣٨٩.

(٤) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه مسلم في الفضائل حديث ٢١٩، والترمذي في الفتن باب ٦٤، وأحمد في المسند ١/٩٣، ٣/٣٤٥، ٣٧٩.

(٥) رواه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٩/١١، ١٠/٣٨٠، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار ٤/٦٣، ٤٧٩، والفتني في تذكرة الموضوعات ٢١٥، والعجلوني في كشف الخفا ٢/٣٨٦، والشوكاني في الفوائد المجموعة ٢٦٧.

(٦) أخرجه البخاري في الأدب باب ٩٥، والرقاق باب ٤٢، ومسلم في الفتن حديث ١٣٦ ـ ١٣٩، وأحمد في المسند ٣/١٩٢، ٢١٣، ٢٢٨، ٢٧٠، ٢٨٣.

الكل وسوقهم إلى الحشر، على أن الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر، بل إلياس أيضًا، على ما ذهب إليه العظماء من العلماء من أن أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء. الخضر وإلياس في الأرض، وعيسى وإدريس في السماء عليهم الصلاة والسلام.

(انتهى)



فهرس المحتويات

المقصد الخامس: في الإلٰهيات

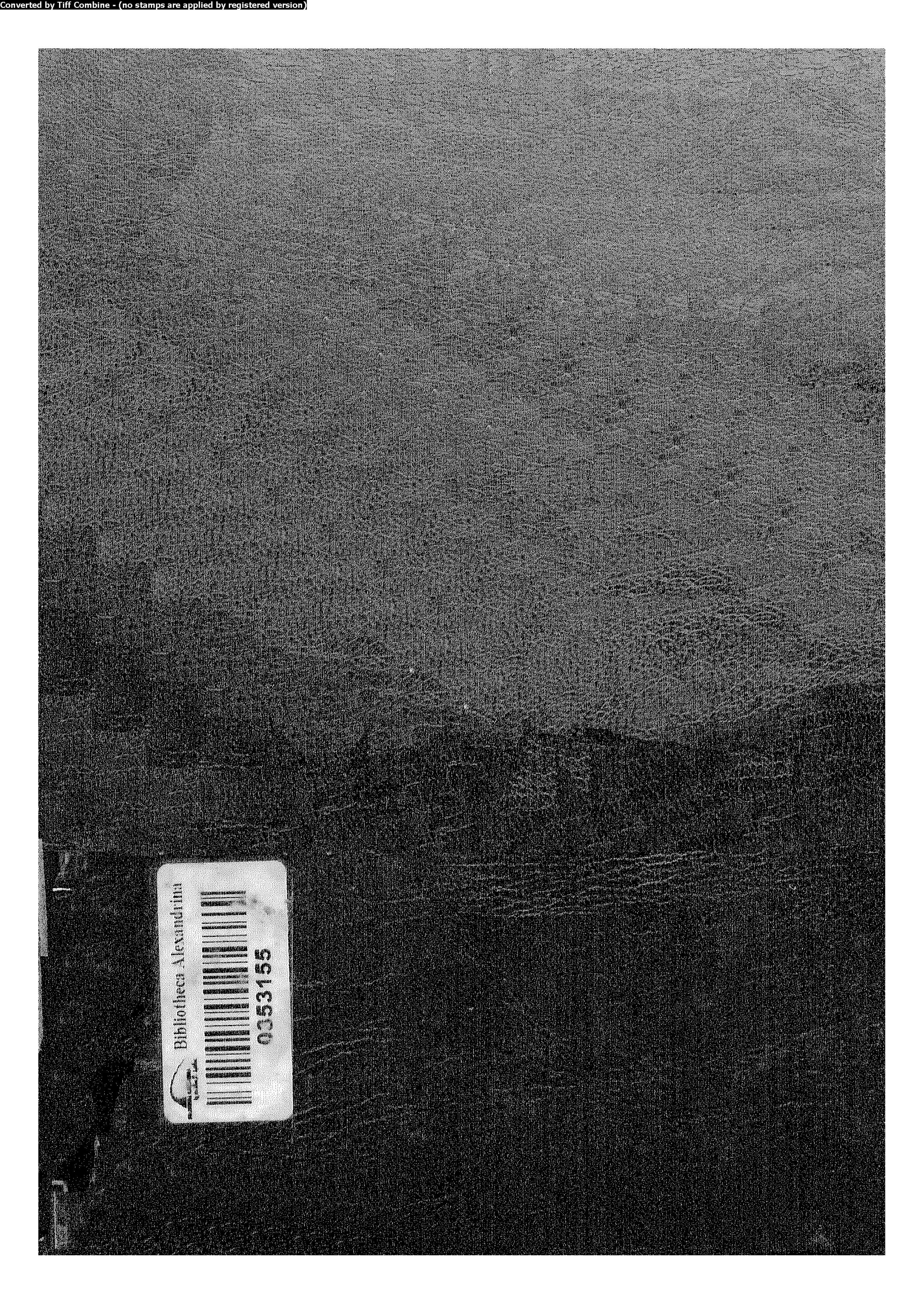
المقصد السادس: السمعيات




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)






Bibliotheca Alexandrina
0353155